ISIDOR EPSTEIN

IUDAISMUL

Origini şi istorie
(1959)

CUPRINS

Prefaţă
1. Începuturile
2. Alegerea lui Israel
3. Tora
4. Demisia lui Israel
5. Schisma naţională şi religioasă. Regatul tragic al lui Israel
6. Regatul Iudeea. Ascensiune şi decădere
7. Profeţii
8. Preoţi şi psalmişti
9. Înţelepţii
10. Statul teocratic din Palestina
11. Al doilea Imperiu ebraic
12. Centrul spiritual al naţiunii evreieşti
13. Formarea *Talmudului*
14. Iudaismul talmudic: credinţa sa
15. Iudaismul talmudic: morală şi virtute
16. Iudaismul talmudic: observanţe religioase
17. Consolidarea iudaismului talmudic
18. Filosofia evreiască
19. Mistica evreiască: Cabala
20. Aportul rabinismului medieval
21. Mişcările moderne evreieşti
22. Statul evreu şi iudaismul

Prefaţă

Această carte nu e nicidecum o istorie a evreilor; nu e nici o expunere a contribuţiei evreilor la progresul civilizaţiei.

În esenţă, subiectul ei este Iudaismul *ca mod de viaţă original, cu caracter religios, încercând să prezinte această spiritualitate pe fundalul a 4000 de ani de istorie evreiască, din vremurile biblice până la crearea Statului Israel modern.*

Începând cu plecarea lui Abraham, fondatorul naţiunii evreieşti, din Ur (Caldeea), această carte retrasează originile, creşterea şi dezvoltarea fermă a iudaismului, credinţele sale, doctrinele sale (morale şi religioase), speranţele sale, aspiraţiile sale şi idealul său.

Cartea urmăreşte, de asemenea, tendinţele şi mişcările spirituale care au contribuit la formarea religiei evreieşti în diversele sale manifestări şi explică prin ce anume filiaţia profeţilor, a legislatorilor, a preoţilor, a psalmiştilor, a înţelepţilor, a rabinilor, a filozofilor şi a misticilor face din iudaism, fiecare în parte şi în totalitate, religia dinamică din zilele noastre.

Această carte nu pretinde să spună totul, fie ca fapte, fie ca interpretări. Un spaţiu limitat ne obligă să trecem sub tăcere episoade sau nume ce şi-ar fi găsit aici locul; sperăm însă ca aceste limitări să nu-l împiedice pe cititor să-şi formeze o idee despre ansamblul într-adevăr unic al iudaismului cu tezaurul său imens de gândire şi de acţiune, care a ajuns

să pătrundă în viața religioasă, în legile şi în morala nu doar a unei singure civilizații.

Autorul ştie foarte bine că nu toate afirmațiile sale şi nu toate judecățile privind evenimentele, situațiile şi personajele la care vor face aluzie aceste pagini, vor întruni asentimentul tuturor cititorilor. Tradiționalismul pe care îl mărturiseşte a fi al său a structurat îndeosebi interpretarea pe care autorul a dat-o perioadei biblice ca şi aprecierea mişcărilor evreieşti sau antice, medievale sau moderne, abordate. De altfel, el a căutat să citeze exact faptele care i s-au părut indicate scopului său, căutând, în expunerea lor, să fie cât mai obiectiv cu putință.

Notele cuprinse oferă referințele sau informațiile complementare referitoare la text şi, uneori, indică argumente care justifică o opinie apărută în corpul textului. Ele au fost însă reduse la minimum pentru a evita suprasolicitatea cititorului.

Pasajele din Scriptură sunt citate cu referire la Biblia *ebraică, cele obişnuite în versiunea noastră fiind plasate între croşete drepte. Referirile la tratatele* Talmudului *din Babilon sunt precedate de litera T., iar cele ale* Talmudului *de la Ierusalim de literele T.I.*

1. Începuturile

La jumătatea drumului dintre Bagdad şi Golful Persic, la circa şaisprezece kilometri de cursul actual al Eufratului, acolo unde se înaltă astăzi un tumul de bitum, denumit de arabi Al-Mukayyar, se afla antica cetate Ur. Cu cei 250.000 sau 500.000 de locuitori ocupați în agricultură, meşteşuguri şi comerț, oraşul era capitala Imperiului sumerian care, la mijlocul celui de-al treilea mileniu î.e.n., se întindea de la Assur şi din Arbelli până la Golful Persic, iar din Liban până la Susa. Săpăturile engleze de la Ur, conduse de Sir Leonard Wolley între 1922 şi 1934, au revelat lumii nivelul ridicat de civilizație şi de confort cu care acest oraş se putea lăuda atunci când se afla la apogeu. Dar această splendoare nu era sortită duratei. Coborâte din munții ce se înălțau de cealaltă parte a Golfului Persic, hoardele elamite au atacat Imperiul sumerian, iar în 1960 î.e.n. Ur cădea distrus şi umilit.

O plângere sumeriană despre căderea cetății Ur, descoperită la Nippur, în 1900, descria „prăpădul total" săvârşit de invadator, zidurile oraşului făcute una cu pământul, edificiile sale transformate în cenuşă, chiar şi porțile sale erau pline de trupurile celor ucişi. Au pierit puternici şi slabi, de foamete sau surprinşi de foc în locuințele lor, iar cei care au găsit mijloace de a supraviețui s-au risipit, care încotro. Familiile au fost dislocate. Părinții şi-au abandonat copiii iar bărbații soțiile lor[1].

Printre cei scăpați de la acest cataclism se afla o familie de nomazi arameeni, care se oprise mai întâi la Haran[2], în nord-vestul Mesopotamiei, pe râul Belikhi, afluent al Eufratului, dar care, atrasă de prosperitatea din Ur, îşi făcuse de câtva timp din acesta reşedința sa. În fruntea acestei familii de refugiați se găsea Terah, iar Terah a reluat drumul către Haran cu fiii şi întreaga sa familie. Dar el considera deja că

---

[1] Cf. James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O.T.* (Princeton Universi(y Press, 1950), p. 455, şi urm., H. Frankfurt, *Before Philosophy* (Pelican, 1950), p. 154 şi urm.

[2] Haran era locul de naştere a Iui Abraham, aşa cum reiese din Gen. 24, 4 şi 40. Cf. Nota următoare.

Haran nu va fi decât un popas provizoriu, întreaga regiune căzând în acea vreme pradă tulburărilor şi neliniştii generale. În vreme ce elamiții zdrobeau Sumerul dinspre sud-est, amoreenii îl amenințau din vest, iar Haran era situat în drumul acestei invazii occidentale. În asemenea împrejurări probabil că Terah dorea să se îndepărteze, el şi familia sa, de acest centru al violenței; or, cu siguranță, nu exista un refugiu mai bun decât colinele izolate din centrul şi sudul Canaanului. Cu toate acestea, Terah a murit ia Haran, iar poziția de cap al familiei i-a revenit în mod firesc lui Abram, primul său născut. Dar Abram avea idei diferite de cele ale tatălui său, Terah. Cum se obişnuia pe atunci, era politeist; Abram era însă monoteist. Terah adora o pluralitate de zei falşi, între ei probabil pe Sin, zeul lunar, principala divinitate din Ur şi din Haran; Abram a rupt cu idolatria şi s-a dedicat slujirii unui singur şi unic Dumnezeu pe care îl recunoştea drept creator al cerului şi al pământului.

Tendințe şi credințe monoteiste existau încă înainte de venirea lui Abram. Dar ele nu semănau deloc cu monoteismul lui Abram. În opoziție cu divinitățile celorlalte religii, ca de exemplu, Anu, marele zeu din Sumer şi Şemeş, zeul universal din Babilonia, Dumnezeul lui Abram nu era un zeu al naturii, un zeu al cerului sau al soarelui; nu era nici un zeu local, limitat la un oraş sau la o țară. Creator al cerului şi al pământului şi a tot ce se afla pe acesta, Dumnezeul lui Abram era independent de natură şi de toate limitele geografice. Mai mult, contrar celorlalte divinități, Dumnezeul lui Abram era în esență un Dumnezeu moral pentru care echitatea şi practica dreptății constituiau lucruri primordiale.

Ignorăm modul cum a ajuns Abram la această concepție despre Dumnezeu, concepție numită pe drept cuvânt „monoteism etic", pentru a-l deosebi de toate celelalte forme de monoteism. Poate a fost rezultatul unui raționament speculativ şi este posibil ca noblețea sa sufletească înnăscută, despre care relatarea *Bibliei* stă mărturie, să-l fi determinat să atribuie Divinității adorate aceleaşi calități morale cărora în propria sa viață încercase să le fie fidel. Doar dacă, cine ştie, credința sa religioasă nu i-a dat cumva subit un semn, prin intermediul unui gen de iluminare interioară, printr-o experiență mistică, sau o revelație. Oricum ar fi, ziua când a scăpat din ruinele oraşului Ur, a constituit evident o cotitură în evoluția sa spirituală. Sensibil la divin, el a înțeles că salvarea sa fusese providențială şi curând a dobândit şi convingerea că fusese ocrotit în vederea întemeierii unei națiuni noi, o națiune care va aduce lumii cunoaşterea lui Dumnezeu, iar tuturor semințiilor pământului binecuvântările care decurg de aici.

Puternic încredințat în această convingere, Abram, s-a rupt, el, soția şi familia sa, de mediul păgân din Haran[3], şi a reluat migrația către Canaan, întreruptă de moartea tatălui său. Dar, dincolo de motivele temporale care îl determinaseră pe tatăl său să aleagă această țară, Canaan prezenta pentru Abram o atracție deosebită prin aceea că era cât se poate de potrivită împlinirii destinului la care se credea chemat. În vreme ce izolarea colinelor sale îi permitea să-l slujească pe Dumnezeul său într-o pace relativă, situarea Canaanului la răspântia tuturor drumurilor importante ale antichității îl desemna ca un centru ideal pentru a face cunoscută noua sa credință unei multitudini de popoare. Abram şi familia sa au trecut Iordanul pe malul răsăritean pentru a intra în Canaan şi au ajuns la Shem (în prezent Balata, la circa 45 km. nord de Ierusalim), unde o revelație i-a dat de veste lui Abram că țara în care a

---

[3] În Gen. 12.1, expresia „țara ta şi patria ta" se referă respectiv la Mesopotamia şi la Haran, iar nu la Babilon şi la Ur.

pătruns şi pe care a ales-o drept noua sa patrie era tocmai aceea destinată lui şi urmaşilor săi de către înțelepciunea lui Dumnezeu[4]. De aici Abram şi-a continuat drumul spre sud, a străbătut colinele până a atins regiunea Neghev, făcând în calea sa adepți la noua sa credință. Era într-adevăr ceva revoluționar, căci ideea de a converti oameni de la răutate la credința în Dumnezeu şi la o viață dreaptă era un lucru perfect necunoscut înainte de Abram.

Venind de dincolo de Eufrat, Abram şi familia sa au primit în noul habitat denumirea de „ebrei"; se apropie de obicei acest nume de o rădăcină semnificând „de dincolo"; nu este însă interzis a se identifica acest cuvânt cu numele nomazilor habiru (sau kabiru), care au apărut în partea de apus a Asiei între circa 2000 şi sec. XI î.e.n.

După un sejur temporar în Egipt, din cauza unei foamete în Canaan, Abram a revenit în Neghev şi s-a stabilit în câmpia Mamre, nu departe de locul unde într-o zi avea să se ridice oraşul Hebron. Aici, o revelație îi va confirma ceea ce a presimțit de la bun început: eliberarea sa din Ur fusese un act providențial având un scop precis: „Eu sunt YHVH[5] (Domnul), cel ce te-a scos pe tine din Ur, cetatea caldeilor, ca să-ți dau în stăpânire această țară (Gen. 15,7). Apoi această promisiune a fost ratificată printr-o alianță între Dumnezeu şi Abram, în termeni prin care el urma să întemeieze o națiune nouă, aleasă de Dumnezeu; aleasă nu pentru a domina, ci pentru a sluji. Dubla semnificație a acestei alianțe - aspectul ei național şi aspectul ei universal - a fost, de asemenea, confirmată prin ritul circumciziei, care a însoțit-o şi a pecetluit-o. Înțeles la început ca un semn național de consacrare în serviciul lui Dumnezeu, acest rit permitea să fie primiți toți străinii doritori să se alăture comunității „abramice" în această comuniune a slujirii (Gen. 17). Mai mult, pentru a sublinia elementul universal al acestui rit național, numele patriarhului, Abram, devine Abraham, din momentul circumciziei sale. Acest nume nou, al cărui sens literal este „tatăl unei mulțimi [de neamuri]", indica faptul că promisiunile alianței depăşeau cu larghețe posteritatea fizică a patriarhului şi că ele se refereau la toate semințiile pământului care vor fi binecuvântate prin el şi prin sămânța sa...

Opera lui Abraham, urmându-l pe Dumnezeu, a fost continuată după el de fiul său Isaac, iar după Isaac de către Iacob, cu care Dumnezeu a reînnoit alianța, cu toate promisiunile pe care le conținea. După ce a luptat în mod misterios cu un înger, Iacob a primit un nume nou, acela de Israel, care înseamnă „campionul lui Dumnezeu"; esențialmente religios, acest nume avea să sfârşească prin a înlocui pe acela de *ebrei,* sub care fuseseră cunoscuți descendenții familiei lui Abraham.

Iacob a avut doisprezece fii, şi ei au fost strămoşii celor Douăsprezece Triburi, care au constituit, după câtva timp, poporul lui Israel. O dată cu Iosif, unul dintre cei mai tineri fii ai lui Iacob, destinul familiei lui Abraham s-a inserat în istorie. În urma unor împrejurări, Iosif a trecut de la poziția de sclav la aceea de vicerege al Egiptului, în vremea când această țară era sub dominația hicsoşilor (şefi străini), care au devenit stăpâni ai imperiului către 1730 î.e.n. De semințe semitică (din nord-vest) ei erau înrudiți îndeaproape cu ebreii, iar aceasta a permis

---

[4] Gen. 12,7. Doar în acel moment, ni se spune, i-a apărut Dumnezeu lui Abraham, adăugând la ceea ce fusese până atunci doar un sentiment subiectiv realitatea obiectivă a unei revelații.

[5] Pronunția tetragramei este necunoscută; de aceea e preferabil ca numele divin să fie lăsat fără vocale.

ebreului Iosif să facă o ilustră carieră la curtea egipteană. Fugiți din Canaan de foamete, familia sa l-a regăsit şi şi-a. văzut atribuit ca rezident un teritoriu din Goşen, lângă Avaris (mai târziu Tanis) capitala hicsoşilor. Expulzarea către 1580 î.e.n. a invadatorilor hicsoşi de către Ahmose, a determinat o schimbare în soarta ebreilor care, din cauza afinităților lor rasiale, erau suspectați de simpatie față de hicsoşi; puțin mai târziu, congenerii fostului vicerege, deveniți între timp foarte numeroşi, au fost reduşi la sclavie, care devine tot mai inumană şi umilitoare.

Faza cea mai rea a opresiunii a fost inaugurată de marele cuceritor Tutmes III (1485-1450) care, printr-o serie întreagă de campanii strălucite, şi-a extins imperiul până la cursul superior al Eufratului şi a cărui domnie a fost marcată de construcții executate prin muncă forțată. După moartea sa, statele semitice supuse Egiptului, Siria şi Palestina s-au revoltat, ceea ce l-a determinat pe fiul şi succesorul său, Amenofis II (1450-1421) să ia măsuri represive dintre cele mai nemiloase împotriva sclavilor evrei de care opresorii lor aveau de acum înainte motive să se teamă mai mult ca oricând. La acea epocă distrugerea lor totală părea inevitabilă.

În acest moment critic al istoriei fiilor lui Israel a apărut un eliberator național în persoana lui Moise. Fiul adoptiv al unei prințese egiptene (identificată de unii cu Hatşepsut, sora lui Tutmes III), Moise a fost crescut la curtea regală scăpând de sclavie. Dar propriul său noroc nu l-a făcut indiferent la nenorocirea fraților săi. Dimpotrivă, aceasta l-a făcut încă mai sensibil la suferința lor insuflându-i curaj ca să-i apere împotriva călăilor lor. Curând el a fost nevoit să fugă din țară devenind păstor pe păşunile din Madian. Într-o zi, pe când trecea cu turma sa prin deşertul Sinai, a ajuns la muntele Horeb, iar acolo a zărit un tufiş aprins care, deşi ardea, rămânea în mod miraculos intact, şi a auzit vocea lui Dumnezeu poruncindu-i să se întoarcă în Egipt pentru a-şi elibera frații din sclavie şi să-i conducă în Țara Făgăduinței. Pentru această primă poruncă dată lui Moise, Dumnezeu s-a desemnat ca „Dumnezeul părinților, Dumnezeul Iui Abraham, Isaac şi Iacob". Dar Moise nu a fost satisfăcut. El îşi dorea ca Dumnezeu să-i reveleze un nume pe care să-l poată aduce sclavilor oprimați ca o garanție a faptului că El era, de asemenea, Dumnezeul *lor.* Răspunsul a fost (Ex. 3,14): „EHYeH AŞeR EHYeH" - Eu sunt cel ce sunt). Aceasta era forma numelui divin YHVH (El e cel ce este), atunci când acest nume se afla în gura lui Dumnezeu însuşi; aceasta implică ideea că Dumnezeu Cel ce este pretutindeni prezent lângă poporul său, cu fiii ca şi cu părinții, de-a lungul întregii lor istorii, trecute, prezente şi viitoare.

Acesta a fost mesajul pe care Moise l-a adus fraților săi în sclavie, la întoarcerea sa în Egipt, în 1448, puțin după înscăunarea lui Amenofis II. Poporul a acceptat imediat acest mesaj şi a crezut în autenticitatea lui. Nu era, în definitiv, vorba de un Dumnezeu străin, necunoscut lor, care avea să le dirijeze istoria, ci chiar Dumnezeu YHVH, Dumnezeul Alianței patriarhilor. Faraonul, la domnie în vremea aceea, trebuia totuşi şi el convins de aceasta şi, după o serie de manifestări divine (legate de fenomene naturale cunoscute sub denumirea de cele zece plăgi ale Egiptului), care au triumfat asupra rezistenței şi a durității inimii sale, evreii au părăsit în grabă Egiptul, într-o zi de primăvară a anului 1447 (după cronologia biblică), însoțiți de „o mulțime diversă" de deținuți ai lagărelor de concentrare care abundau în „țara sclaviei"[6].

---

[6] S-au sugerat numeroase alte date pentru exod, mergând de la 1584 până la 1144 î.e.n., dar data oferită de Biblie a fost adoptată, cu

Din Egipt, Moise a condus poporul spre deşertul Sinai, trecând Marea Roşie, pe care evreii au străbătut-o undeva aproape de Suez, în vreme ce armatele egiptene care îi urmăreau s-au înecat. Această suită de evenimente extraordinare a exercitat asupra vieții spirituale a poporului un efect excepțional. Ele l-au făcut extrem de sensibil la lucrurile divine şi i-au inspirat o credință mai puternică decât oricând în Dumnezeul părinților care a intervenit pentru a-l elibera din casa sclaviei şi din mâinile duşmanilor săi. Cântarea lui Moise, intonată de el şi de fiii lui Israel, ne dezvăluie nucleul acestei credințe:

Să-l slăvim pe YHVH, căci el a făcut să strălucească gloria Sa;
Pe cal şi pe călăreț i-a aruncat în mare.
(Ex. 15,1).

Cine este ca tine printre dumnezei, o, YHVH?
Cine este ca tine măreț întru sfințenie,
Demn de laude, făcător de minuni?
(Ex. 15,11).

În această stare de exaltare spirituală l-a urmat poporul pe Moise în deşertul Sinai, unde avea să afle în ce scop a fost el eliberat şi ce destin îl aşteaptă.

2. Alegerea lui Israel

Trei luni după plecarea lor din Egipt, israeliții au ajuns în Sinai, loc pe care numeroşi savanți îl localizează exact la răsărit de Golful Akaba. Acest deşert arzător, cu falezele sale înclinate şi cu munții săi vulcanici, a fost scena Alianței memorabile care a făcut din YHVH Dumnezeul lui Israel, iar din Israel poporul lui YHVH. Alianța din Sinai şi-a avut rădăcinile în alianța dintre Dumnezeu şi Abraham, care, la rândul ei, suia în timp până la Alianța dintre Dumnezeu şi Noe. Această alianță noahidă, cum vom vedea, constituie un moment important al istoriei universale, aşa cum este ea expusă în primele capitole ale *Bibliei*. În cadrul acestei istorii universale se poate descoperi şi sensul Alianței din Sinai.

Istoria începe cu crearea lumii de către Dumnezeu *şi* cu formarea omului după chipul său. Dar această creație nu a încetat din momentul când lumea şi omul au fost făcuți, căci ceea ce a fost creat trebuia dezvoltat şi educat. Dumnezeu ă încredințat această misiune omului - făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Omul trebuie să se conformeze caracterului Său şi, deoarece Dumnezeu crează, şi el trebuie, de asemenea, să creeze. El trebuie să acționeze şi să coopereze cu Dumnezeu menționând şi dezvoltând opera pe care El a încredințat-o spre îngrijire omului.

Fundamentul acestei cooperări în creație este supunerea față de Creator, care trebuie să se exprime prin ascultarea legii morale. Această lege morală cuprinde două ordine: 1. Justiția, care se referă la recunoaşterea drepturilor omului; 2. Dreptatea, care constă în a accepta îndatoririle.

Primul precept al legii justiției a fost comunicat oamenilor prin intermediul lui Noe, atunci când, după potop, Dumnezeu a încheiat cu el

---

modificări de detaliu, de către toți savanții de o oarecare autoritate, unul după altul, Cf. S.L. Caiger, *Bible and Spade* (Oxford University Press, 1935), Appendix, 1, p. 192 şi urm.

o alianță pentru a se respecta caracterul sacru al vieții umane. Apoi, pentru a întări acest respect, el a interzis consumarea sângelui animal, sângele fiind simbolul vieții şi, ca atare, trebuind să fie considerat sacru. El prescria pedeapsa cu moartea pentru oricine provoacă vărsarea de sânge.

Aceste precepte noahide erau evident propuse ca un *modus vivendi* al unei societăți care urma să fie creată din nou după ce aceasta s-ar fi prăbuşit ca urmare a „violenței" (Gen. 6,11), şi nu erau de fel considerate a constitui legea justiției depline. Căci justiția concepută în sensul cel mai larg nu este decât aspectul negativ al legii morale, căci ea vizează doar salvgardarea drepturilor omului. Justiția e, prin urmare, o forță de reglementare, dar nu de creație. Funcția creatoare, fie că este vorba de om sau de Dumnezeu, nu acționează deplin decât atunci când ea este exercitată cu dreptate. Acest adevăr a fost probat şi pus în acțiune pentru prima oară de Abraham. Ca urmare, Dumnezeu a încheiat cu el o alianță, stabilind că el şi urmaşii săi vor fi instrumente pentru a face cunoscută oamenilor „calea Domnului pentru a practica dreptatea şi justiția" (Gen. 18, 19) şi a îndeplini prin aceasta slujirea universală în vederea căreia el şi posteritatea sa au fost aleşi.

Pentru a ratifica, în toate implicațiile sale, Alianța făcută cu Abraham, a fost încheiată Alianța lui Dumnezeu cu Israel pe Sinai. Inima acestei Alianțe este îndemnul divin: „Îmi veți fi mie împărăție preoțească şi neam sfânt" (Ex. 19,6). Astfel stabilită, misiunea era, în acelaşi timp, națională şi universală. Ca „Împărăție preoțească", Israel urma să slujească ansamblul umanității; ca „națiune sfântă", ea trebuia să respecte un mod de viață particular - o viață în sfințenie - destinată a o distinge de toate națiunile pământului.

Importanța şi substanța misiunii de preot al universului, cum este aceea a lui Israel, sunt indicate prin revelația inaugurală din Sinai sub forma celor Zece Porunci. Ca şi în celelalte cazuri în care Dumnezeu se manifestă, este imposibil de determinat experiența psihologică corespunzătoare revelației din Sinai; în schimb, un lucru e sigur: această revelație este singura de care ni se spune că a fost împărtăşită de un întreg popor. Această experiență colectivă şi națională a lui Israel a servit ca să garanteze poporului autenticitatea revelațiilor pe care Patriarhii şi Moise pretindeau a le fi primit în mod individual. Până atunci poporul le acceptase, în cel mai bun caz, ca un obiect de tradiție şi de credință, altminteri, ei le ignorau. Dar revelația sinaică nu lăsa loc la îndoieli, nici în privința susținerilor Patriarhilor, nici cu referire la originea misiunii lui Moise.

Relevând modelul Alianței lui Dumnezeu cu Patriarhii, Decalogul are drept introducere această declarație: „Eu sunt YHVH, Dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului..." (Ex. 20,2); ea se justifică prin eliberarea pe care Dumnezeu a înfăptuit-o pentru Israel. Sunt drepturile Sale particulare asupra acestui popor, pentru a-l sluji pe El în lume, tot astfel cum pretențiile divine asupra lui Abraham se întemeiau pe faptul că El l-a eliberat din cetatea Ur.

Decalogul are o universalitate unică ce face ca el să se aplice mai bine decât oricare alt text misiunii sale de preot al lumii care e aceea a lui Israel.

Regulile de credință pe care le prescrie sunt suficient de generale şi de complete pentru a constitui exigențele de bază religioase şi morale adresate tuturor popoarelor şi tuturor timpurilor. Decalogul interzice zeificarea naturii, ca de pildă a-ți face chip cioplit, porunceşte respectarea Sabatului, extinzând la sclavul neisraelit şi la animalele înseşi binefacerile

zilei de odihnă; el ordonă, de asemenea, respectul față de părinți, al proprietății, al vieții, de a onora femeia, de a te abține de la orice gând sau vorbă susceptibilă a dăuna aproapelui. Multe dintre aceste porunci cunosc paralele în anumite texte antice din Egipt sau din Babilon, dar nicăieri ca aici pietatea nu e dată ca o obligație, sau conduita morală ca o datorie. Nu există nimic asemănător în oricare alt cod care să corespundă interzicerii concupiscenței şi cupidității.

Iar ceea ce este adevărat cu privire la prescripțiile practice ale Decalogului este valabil şi pentru afirmațiile doctrinare pe care se întemeiază aceste prescripții. Ele toate sunt încărcate cu o semnificație universală, fiind puse în slujba misiunii sacerdotale a lui Israel.

Insistând asupra caracterului izbăvitor al Exodului, declarația inițială exprimă acest adevăr religios fundamental: Dumnezeu acționează în istorie. Interdicția de a adora natura şi corelativul său, de a nu-ți face „chip cioplit", stabileşte caracterul distinctiv al monoteismului lui Israel, care îl opune radical tuturor celorlalte forme de religie, fie politeiste, fie monoteiste. Zeii celorlalte națiuni erau asimilați naturii, şi ca natură, marcată de finitudine putând primi o formă; Dumnezeul lui Israel transcende toate fenomenele şi toate reprezentările Sale; pictură sau sculptură, ele nu reprezintă decât o minciună şi o ofensă.

Legea Sabatului proclamă faptul că Dumnezeu este singurul Creator, contrar concepției care plasează principiul creator în puterea generatoare a unui oarecare element natural din care divinitatea însăşi, chipurile, ar fi ieşit. Şi, în sfârşit, Decalogul afirmă doctrina sa a răsplății potrivit căreia ascultarea este recompensată, iar neascultarea pedepsită.

Dacă Decalogul indica substanța şi importanța „misiunii sacerdotale" a lui Israel, el nu aborda obligațiile particulare care erau cele ale poporului în calitate de „națiune sfântă". Ele au fost dezvoltate într-o serie de revelații pe care Moise le-a transmis poporului şi care, adăugate Decalogului, au sfârşit prin a da *Tora,* în mod curent numită „Legea", *Pentateuhul* fiindu-i textul.

3. Tora

Tora (cuvântul semnifică „învățătura" prin excelență) cuprinde doctrina şi practica, religia şi morala. Aşa cum am văzut, ea este consecința directă a Alianței din Sinai în dubla sa semnificație, universală şi națională. Cele Zece Porunci indicau substanța şi importanța misiunii lui Israel ca „preot al lumii", în vreme ce alte comandamente aveau drept scop să ridice Israelul la un grad de sfințenie ce trebuia să-l impună în calitate de națiune chemată să fie „sfântă pentru Dumnezeu".

Sensul acestei sfințenii este indicat de conținutul numelui său ebraic *kadoş* care, indiferent de etimologia sa, exprimă o calitate constând în mod negativ printr-o „separare *de"* şi în mod pozitiv de o „consacrare *pentru".* Aplicată misiunii impuse lui Israel, sfințenia implică în mod negativ o separare de tot ce se opune voinței lui Dumnezeu şi în mod pozitiv o consacrare pentru slujirea sa.

Această sfințenie trebuie să-şi găsească aplicația în domeniile religiei şi ale moralei. În ce priveşte religia, sfințenia sub aspectul ei *negativ* implică refuzul idolatriei şi a practicilor sale degradante, precum sacrificiile umane, prostituția sacră, divinația şi magia; iar sub un aspect *pozitiv* adoptarea unui cult şi a unui ritual care să fie în acelaşi timp capabil să înnobileze şi să educe.

În privința moralei, sfințenia, sub aspectul ei *negativ,* implică

rezistența față de toate instinctele care fac ca omul să-şi slujească doar lui însuşi; iar sub aspectul său *pozitiv* supunerea la o etică centrată pe slujirea celorlalți.

Pentru a face față acestei exigențe de sfințenie a fost dată *Tora* lui Israel. În acest scop, *Tora* proclamă două grupuri de legi: legile religioase şi legile morale. Fiecare grup la rândul său este împărțit în două clase: legi negative şi legi pozitive, corespunzând celor două aspecte ale sfințeniei. Sfințenia fiind rațiunea lor comună de a fi, deosebirea dintre legile morale şi cele religioase dispare. Ele nu mai sunt diferite şi independente unele de altele, ci se combină pentru a constitui planul de pregătire în vederea sfințeniei furnizate de *Tora.*

Acest raport strâns între legile religioase şi legile morale nu este pur întâmplător, ci vine din elementele morale ale legilor religioase. Căci ceea ce nu este în mod direct o lege morală este o lege menită a facilita viața morală sau un mijloc de educație către acest scop, deşi raportul nu este întotdeauna evident.

Aceasta nu este mai puțin adevărat când e vorba despre precepte religioase, atât negative cât şi pozitive. Aceste două grupuri de legi au un țel comun: sfințenia. În vreme ce preceptele pozitive invită la cultivarea virtuții şi la dobândirea de calități superioare care deosebesc ființa cu adevărat religioasă şi morală, preceptele negative sunt concepute pentru a combate viciul şi pentru a suprima toate tendințele şi instinctele rele care se opun efortului uman către sfințenie.

Concepute astfel, legile religioase sunt încărcate cu un dinamism moral capabil să transforme persoana şi, prin persoană, societatea căreia îi aparține. Încălcarea unei legi religioase nu mai constituie deci o problemă personală; în măsura în care ea micşorează simțul moral al unui om şi puterea sa de rezistență la rău, orice păcat religios este într-un anumit sens o greşeală socială. Tot astfel, respectarea unei legi religioase nu este pur şi simplu un act izolat: în măsura în care ea contribuie la stabilitatea morală a individului, stabilitate care influențează conduita sa generală, ea este un act social.

Caracterul educativ al legilor religioase pozitive este introdus şi menținut printr-un sistem de simboluri, cunoscute sub denumirea tehnică de „însemne" şi de „amintiri", care servesc la întipărirea sfințeniei în spiritul credinciosului. Menționăm în acest sens *tefilin,* numit inadecvat şi *filactere,* de la un cuvânt grecesc însemnând „amuletă". Nicăieri nu se spune că tefilin ar însemna mijloace de protecție magică; ele sunt „însemne" şi „amintiri" (Ex. 13, 9). Tot astfel, *țițit,* sau ciucur, sunt „amintiri"; pe această temă stă scris în mod expres: „Să vă aduceți aminte astfel de poruncile mele, să le puneți în practică şi veți fi sfinți înaintea Dumnezeului vostru" (Num. 15, 40).

Tot astfel, legile religioase negative au un scop educativ. Cea mai importantă dintre ele se referă la interdicția de a introduce în alimentație carnea unor animale considerate „impure". Această lege nu are nimic de-a face cu totemismul (adorația unui animal). Scriptura (de ex. Lev, 11, 45) o asociază în mod expres idealului de sfințenie. Scopul său real este de a-l ridica pe israelit la capacitatea stăpânirii de sine, cel dintâi pas indispensabil în vederea sfințeniei.

Chiar şi sistemul sacrificial, instituit pe când Israel se afla încă la poalele Sinaiului, este încărcat cu un conținut moral. Oricare ar fi ordinea sacrificiilor, ele nu au fost niciodată considerate de *Tom* ca sacramente ce identifică obiectul adorat cu divinitatea, ca în toate celelalte religii ale epocii. Ofrandele reprezentau un mod particular de dresaj moral care acționau prin sfințenia de care se impregna sacrificiul. Tot ceea ce privea

cultul sacrificial (sanctuar, preoți, vase şi sacrificările înseşi) era considerat sfânt. Dar această sfințenie nu era intrinsecă sistemului: ea simboliza doar sfințenia care trebuie să se manifeste în viața individuală şi socială.

Pentru a reaminti neîncetat conținutul moral al cultului sacrificiului s-a poruncit ca cele două table de piatră, având gravate cele Zece Porunci, să fie păstrate în Arca adăpostită în Sanctuar. Faptul că racla sacră nu conținea nimic altceva decât cele Zece Porunci trebuia să înscrie în spiritul poporului sensul fundamental moral al instituțiilor sacrificiale căruia i s-a poruncit să le păzească.

Conform conținutului său moral, sistemul sacrificial al *Torei* este caracterizat prin două trăsături care îi sunt proprii. În primul rând, Sacrificiile erau ordonate exclusiv pentru păcate rituale sau religioase, iar nu pentru păcate sociale. În al doilea rând, nici un sacrificiu nu putea fi oferit ca act de ispăşire a unui păcat (ritual sau religios) deliberat, ci doar pentru cele săvârşite din ignoranță. Aceste două restricții, care sunt fără egal, determină natura sacrificiilor prescrise de *Tora.* Sacrificiile trebuie satisfăcute nu din nevoia lui Dumnezeu, ci din nevoia omului. Ele nu sunt nici concepute ca ofrande aduse unei divinități ofensate, pentru a-i potoli mânia sau pentru a repara o nedreptate provocată unui semen. Scopul lor esențial este sfințenia omului, cu tot ceea ce implică ea ca regenerare şi desăvârşire religioasă şi morală. Totul e făcut de asemenea manieră încât ele să trezească în spiritul credinciosului sentimentul de oroare față de greşeala de ordin religios, greşeală care înstrăinează atât pe om de Dumnezeu, cât şi pe om de semenul său.

Sfințenia este, de asemenea, motivul „datelor consacrate" ale *Torei.* Cel dintâi dintre ele este Sabatul săptămânal. Babilonienii aveau şi ei ziua lor de odihnă, numită *şapatu.* Iar, în vreme ce şapatu era o zi periculoasă *(dies nefas),* sfințenia atribuită Sabatului ebraic făcea din acesta o zi de regenerare morală şi spirituală, deci o zi „binecuvântată de Domnul" (Ex. 20, 11).

Acelaşi lucru este valabil pentru trei sărbători ale recoltelor: Sărbătoarea pâinilor fără drojdie (Pesah), Şavuot şi Sucot, care celebrează recoltele de orz, grâu şi culesul viilor. Ele toate se numesc „convocările sacre", în opoziție cu sărbătorile similare ale canaanenilor, caracterizate prin rituri obscene ale fecundității şi prin scene de orgie. Sărbătoarea Anului Nou (Num. 29. 1) de care se leagă strâns Im Kipur[7], este numită şi ea „convocarea sacră", pentru a o deosebi limpede de Anul Nou canaaneean în care ritualul de Tamuz (moartea unui zeu) era un element central.

Astfel, sfințenia se află la baza legilor morale. În această privință este imposibil să te înşeli asupra sensului cuvintelor „Fiți sfinți", care constituie introducerea a ceea ce rezumă legile morale potrivit Lev. 19.

Această lege morală a sfințeniei se bizuie pe două principii care, aşa cum am văzut, stau la baza cooperării creatoare a omului cu Dumnezeu: justiția şi dreptatea, justiție fiind aspectul negativ, dreptatea, aspectul pozitiv, al sfințeniei. În viața curentă se înțelegea prin justiție respectul celor şase drepturi fundamentale: dreptul la viață, la proprietate, la muncă, la îmbrăcăminte şi adăpost, în sfârşit dreptul personal, care cuprindea dreptul la odihnă şi dreptul la libertate, ca şi interdicția de a urî, de a te răzbuna sau de a păstra resentimente.

---

[7] Contextul face evident aluzie la faptul că ritul suflatului din *şofar* (cornul de berbec) în prima zi a lunii a şaptea este prescris pentru a pregăti următorul Iom Kipur.

Dreptatea trebuia să se manifeste prin acceptarea îndatoririlor, îndeosebi prin grija față de săraci, față de cei neputincioşi şi oprimați, prieteni sau duşmani. Ea trebuia, de asemenea, să se manifeste prin modul de a concepe bunurile pământului; posedarea acestora nu putea fi considerată un drept natural, ci doar un semn de încredere din partea lui Dumnezeu. Când un vecin era în dificultate, trebuia să-l împrumuți fără dobândă. Dacă sărăcia îl constrângea să-şi vândă pământul strămoşesc, acesta trebuia înapoiat de Anul Jubiliar (Lev. 25). Nimeni nu trebuia să profite de dificultățile vecinului său pentru a-şi spori propriul venit. Astfel, în *Tora,* scopul esențial al vieții economice era slujirea aproapelui; în spatele acestei morale se afla legea iubirii, aşa cum a fost ea formulată în Regula de aur: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Lev. 19, 18), regulă în care se atrage atenția în mod expres (la versetul 34) că se aplică şi străinului neisraelit.

Dreptatea se cere manifestată şi în modul în care oamenii tratează creaturile mute. O vită căzută în drum trebuie ridicată cu aceeaşi solicitudine ca şi o ființă umană (Deut. 22, 4). Nu trebuie pusă botniță animalelor care muncesc, se spune, de exemplu, „Să nu se lege botul boului care treieră" (Deut. 25, 4). Nu este îngăduit nici să pui la acelaşi jug animale din specii diferite, ele neavând nici acelaşi caracter, nici aceeaşi vigoare (Deut. 22, 10); iar binecuvântările de Sabat nu erau refuzate animalelor.

Legii morale a *Torei* i se asociază o lege civilă sau juridică. De la un capăt la altul se vede intenția sa de a oferi un rezultat practic doctrinei sanctității, care, prin justiție şi dreptate, stabileşte principiile ce reglementează toate relațiile umane. Dacă în celelalte coduri antice, de exemplu cel al lui Hammurabi, sau cele ale hitiților, motivul acestei legi îl constituie protecția proprietății, deosebirea esențială în viziunea *Torei* este protecția persoanei.

Limitele pe care *Tora* le impune celor puternici arată cât de intensă trebuia să fie această pasiune a drepturilor persoanei umane. Era interzis ca patronul să-şi jecmănească lucrătorii sau să întârzie plata simbriei (Lev., 19, 13). Nu era îngăduit creditorului să lezeze demnitatea debitorului intrând în casa lui ca să ia zălog (Deut., 24, 10 şi urm.); era socotit încă de mai mare gravitate să foloseşti violența împotriva acestuia, procedeu neprevăzut în alte legislații. Chiar şi sclavul se bucura de drepturile persoanei şi nu a fost niciodată considerat ca o proprietate absolută a cuiva. Cel mai mic prejudiciu corporal îi reda libertatea (Ex., 21, 20 şi urm.); iar dacă fugea, era interzis să fie înapoiat stăpânului său (Deut., 23, 15 şi urm.), în opoziție cu Codul Hammurabi, care condamna la moarte pe cei ce-i ajutau pe sclavi să fugă.

Legea juridică a *Torei* repudia, de asemenea, toate caricaturile justiției prezente în alte coduri atât de monstruoase precum condamnarea la moarte pentru furt sau executarea unui fiu pentru crima comisă de un părinte. Mai mult, *Tora* refuza să admită orice fel de deosebire, alta decât funcția socială, între rege şi demnitari, simpli particulari şi sclavi, băştinaşi şi străini: toți erau egali în fața legii şi toți se bucurau de aceleaşi drepturi suverane.

În sfârşit, sfințenia trebuia să se manifeste în moralitatea personală şi în puritatea familială, care consta în a se abține de la orice fel de incest, bestialitate şi sodomie, în a-şi controla simțurile şi a practica în gând, prin cuvânt şi prin faptă castitatea.

Porunca sfințeniei se întemeiază pe sfințenia lui Dumnezeu: „Voi sunteți sfinți, pentru că eu YHVH, Dumnezeul vostru, sunt sfânt" (Lev., 19, 2). Astfel, sfințenia divină este idealul la care trebuie să năzuiască

toate eforturile pentru a ajunge la sfințenie.

Ca şi aceea la care omul este chemat, sfințenia divină prezintă un dublu aspect: ea este negativă şi pozitivă. Aplicată lui Dumnezeu, sfințenia semnifică, în mod negativ, că El este distinct de tot ce este natural şi fizic (deci transcendent şi independent de tot ce nu e El) şi, în mod pozitiv, că el acționează liber şi fără obstacole, conform caracterului său moral.

Revelația desăvârşită a atributelor morale ale lui Dumnezeu i-a fost oferită lui Moise într-o teofanie deosebită prin care Dumnezeu i s-a revelat ca o ființă milostivă şi plină de compasiune, negrăbită la mânie, bogată în bunătate şi în fidelitate, nutrind dragostea până la o mie de generații, iertând nelegiuirea, păcatul şi revolta, dar neînțelegând să ierte pe vinovatul care nu se căieşte (Ex. 34, 6 şi urm.).

Aceste calități, cunoscute sub denumirea de cele Treisprezece Atribute, constituie sfințenia lui Dumnezeu. Trebuie observat că nici una dintre ele nu are vreo legătură cu natura lui Dumnezeu. Toate se raportează la comportamentul Său față de om.

Aceste atribute sunt cuprinse în cele două grupuri principale: justiție şi dreptate. În cadrul acestor atribute, justiția se manifestă prin faptul că Dumnezeu nu suportă răul şi că El pedepseşte păcatul. Prin urmare, *Tora* prezintă un sistem de pedepse care variază, potrivit gravității ofensei şi a intenției. Pentru cei ce ascultă sunt promise şi recompense, înainte de toate temporale şi naționale, unul din elementele justiției divine fiind acordarea răsplății după merit. Nu se vorbeşte în mod special despre răsplată sau pedeapsă după moarte. Cu toate acestea e limpede indicat faptul că pedeapsa prin *karet* (excludere), care amenință pe cei ce vor fi săvârşit anumite păcate religioase, implică faptul că vinovatul va fi „tăiat", adică lipsit de prezența lui Dumnezeu în Lumea de Dincolo (cf. Lev, 20, 2 şi urm.), idee care implică şi răsplătirea omului ascultător. Cu toate acestea, Scriptura a considerat necesar să arunce un văl asupra a tot ceea ce priveşte viața de după moarte, pentru a deturna poporul de la cultul idolatru al morților, cult cu care aceste credințe erau asociate la acea epocă.

Dreptatea lui Dumnezeu se săvârşeşte prin calitatea milosteniei, una din consecințele sale fiind „abundența bunătății", care acordă celui drept mai mult decât merită şi judecându-i pe păcătos, moderează justiția prin milostenie, mergând până la a întârzia pedeapsa în aşteptarea căinței.

Iubirea lui Dumnezeu este prezentată ca un model de iubire de oameni. Exemplul dat este acela al poruncii de a-l iubi pe străin; această poruncă, lucru semnificativ, este întemeiată pe iubirea lui Dumnezeu pentru străin. „Dumnezeu iubeşte străinul... să iubeşti deci străinul!" (Deut. 10, 18 şi urm.). Această lege asupra străinului dezvăluie universalitatea iubirii lui Dumnezeu. Desigur, Dumnezeu l-a ales pe Israel, dar aceasta nu aduce nici un prejudiciu iubirii Sale pentru specia umană. Singura deosebire este că Dumnezeu a ales Israelul pentru a fi poporul prin intermediul căruia a fost revelată iubirea lui Dumnezeu față de toți oamenii.

În vreme ce atributul divin al justiției este prezentat ca un motiv pentru ca omul să trăiască în teama de Dumnezeu, iubirea divină justifică pretenția Sa la iubirea omului. În acest comandament al iubirii omului față de Dumnezeu, nu există nici un apel la simțuri, ca în cultele politeiste. În fiecare caz, invitația de a-l iubi pe Dumnezeu este urmată de porunca de a respecta poruncile Sale şi de a căuta dreptatea Sa în decursul unei vieți de slujire şi de ascultare a îndatoririlor (vezi Ex. 20, 6 şi Deut. 6, 5 şi urm.).

Tora rămâne tot ce este mai unic în religia lui Israel. Multe alte religii sunt impregnate de noțiuni morale, dar nici una nu posedă un sistem având, în aceeaşi măsură ca *Tora* lui Israel, capacitatea de a-l înălța pe om la o viață sfântă.

Este limpede că atunci când *Tora* abordează conduita omului, ea se adresează inimii lui. Atunci când ea vorbeşte spiritului, învățându-l unele dintre îndatoririle omului, ea studiază viciile inimii omului (tendințele sale şi instinctele rele) care îl fac neascultător, incitându-l, prin idealul generos propus, să-şi împlinească datoria cu pasiune.

În ce priveşte aria preocupărilor sale, *Tora* se referă la toate activitățile umane. Sunt avute în vedere toate comportamentele, toate problemele. In felul acesta *Tora* devine un mijloc de întărire a supremației voinței sfinte a lui Dumnezeu, ca normă pentru toate eforturile inimii umane, ca şi în a pune toate detaliile vieții, atât individuale cât şi sociale, în relație cu slujirea lui Dumnezeu.

Separarea care, aşa cum am văzut, este aspectul negativ al sfințeniei, implică abținerea Israelului de la orice contact degradant cu civilizațiile idolatre ale națiunilor înconjurătoare. Dar câmpul misiunii sacerdotale încredințate lui Israel era lumea aşa cum e. Ea trebuia să fie împlinită de oameni care, după secole de sclavie în Egipt, s-au smuls dintr-un mediu de vicii luxuriante la vârf şi de putreziciuni vulgare la bază. In sfârşit, flacăra trebuie transmisă nu unei mâini de indivizi, ci unei mulțimi, nu unor vizionari anormali şi unor sfinți supranormali, ci marei mase, de la un simplu particular la altul şi de la națiune la națiune.

Astfel, Israel trebuia să se separe *de* lume şi cu toate acestea să rămână *în* lume. Păstrându-se diferit de națiunile înconjurătoare, el avea să răspândească totalitatea mesajului său în sânul acestor civilizații căutând să ridice existența umană la un nivel superior. Nu era o misiune uşoară. Cu toate acestea, el trebuia să o îndeplinească, deoarece Dumnezeu, care l-a ales, trebuie slujit în sfințenie şi pentru că viața sa nu-şi putea găsi sensul deplin decât în serviciul universal la care a fost chemat.

Acesta era sensul Alianței promulgate pe Sinai şi a *Torei* date pentru a o confirma; şi în vreme ce cortina cade peste acest eveniment esențial al istoriei, vom vedea mai departe cum Israel, consacrat slujirii lui Dumnezeu şi umanității, va aborda cariera sa ca națiune.

4. Demisia lui Israel

Îndepărtându-se de Sinai, israeliții şi-au continuat drumul şi, în scurtă vreme, au atins împrejurimile meridionale ale Canaanului. Dar nici poporul nu era pregătit pentru țară, nici țara pentru popor. Cu siguranță exodul şi Sinaiul i-au impresionat, dar ei erau mereu stăpâniți de spiritul, de sufletul de sclav. Extrem de nedisciplinați şi slăbiți spiritualiceşte, ei erau incapabili să simtă şi să acționeze unitar, chiar atunci când era vorba de interesele lor materiale. Cu atât mai puțin puteau ei să se ridice la înălțimea misiunii lor pentru îndeplinirea căreia li s-a promis țara drept moştenire.

Țara nici ea nu era încă destul de coaptă pentru a primi poporul la acea epocă. Egiptul domnea fără rival asupra Canaanului, prin intermediul regilor vasali, care îi erau loiali şi care, aliați între ei, puteau rezista unei armate de invadatori. Au trebuit să treacă patruzeci de ani

înainte ca israeliții să fi putut intra în posesia moştenirii promisă de atâta timp. Au fost anii când Israel a mers prin deşert. In această perioadă, printre dificultățile şi privațiunile vieții din deşert, Moise a ajuns să facă din această masă eterogenă de sclavi, pe cale de a se emancipa, o națiune unită şi disciplinată, să-i facă pe israeliți să dobândească acele calități spirituale şi morale pe care se va construi destinul lor.

Nu se poate determina cu precizie drumul urmat în deşert de israeliți sub conducerea lui Moise. Nici unul din locurile citate în *Biblie* nu poate fi identificat cu certitudine. Un lucru însă e limpede şi anume că, după ce au urmat o rută ocolită, au străbătut țara Edomului şi a Moabului, au pătruns în Transiordania unde, după ce i-au învins pe amoreeni, care ocupau țara, s-au instalat viguros înainte de a întreprinde cucerirea Canaanului. Aici a murit însă Moise, slujitorul lui Dumnezeu, cel mai mare profet, la apogeul puterii sale, neobosit şi în deplină stăpânire a tuturor capacităților sale.

În acest moment, Imperiul egiptean, guvernat de Amenhotep III, dădea semne de declin, iar Canaanul, aşa cum ne informează unele tablete de la Tell-el-Amarna (circa 1400-1360, î.e.n.) era în plină efervescență, numeroşi din viceregii săi înclinând să trădeze în profitul invadatorilor din nord şi din răsărit. Sosise momentul pentru Israel, pentru acest popor nou ieşit din deşert, antrenat şi războinic, să intre, sub conducerea lui Ioşua, în stăpânirea Țării Făgăduinței.

Israeliții au trecut Iordanul aproape de Marea Moartă, au pătruns în Canaan şi, după ce au cucerit Ierihonul, au ocupat curând sudul şi centrul Palestinei, apoi întregul sud şi, în sfârşit, nordul. Nu mai trebuiau să cucerească nordul zonei centrale, căci această parte a țării fusese deja ocupată de clanuri de ebrei, probabil ca urmare a războaielor fiilor lui Iacob (Gen, 34, 25 şi urm.; 48, 22; I, Cron. 5, 20 şi urm.), chiar înainte de invazia israelită sub Ioşua.

Cu toate acestea, cucerirea țării era departe de a fi încheiată. Rămânea un anumit număr de oraşe fortificate răspândite în toată țara, separând unele de altele diferitele triburi, pe care Ioşua nu reuşise să le distrugă. Dar, în ansamblu, cucerirea reuşise îndeajuns pentru ca Ioşua să fi putut începe organizarea vieții politice şi religioase a poporului. El a repartizat teritoriile cucerite între triburi, dând fiecăruia un lot proporțional cu importanța sa, şi a ridicat la Siloe un sanctuar central cuprinzând Arca, slujind de acum înainte ca principiu de coeziune politică şi religioasă între triburi.

Dar această federație de triburi era prea firavă pentru a-i supraviețui lui Ioşua, iar moartea sa a fost urmată de o perioadă îndelungată în care „fiecare făcea ce credea de cuviință că e bine" (Jud. 17, 6). Dezunite, triburile nu reuşeau să se alieze nici măcar pentru a înfrunta pericolul inamicilor încă nesupuşi. Ele au trebuit deci să se mulțumească totuşi cu o penetrare paşnică, însă aceasta le-a condus la imitarea religiei vecinilor lor, în riturile lor senzuale ale fecundității şi alte practici degradante, ceea ce avea să le fie fatal. Unii l-au trădat pe YHVH, în profitul unor zei ca Baal şi Astarte, cărora au ajuns să le atribuie roadele pământului şi înmulțirea vitelor. Alții l-a slujit pe YHVH şi pe Baal, YHVH fiind zeul care proteja națiunea, iar Baal, zeul teritorial, cel ce furniza recolte şi rodul viței de vie. Mai erau şi cei care căzuseră în sincretism punând pe seama lui YHVH toate atributele, titlurile şi cultele zeilor locali.

O serie de şefi curajoşi, numiți „judecători" în jur de doisprezece, s-au ridicat însă împotriva acestor idolatrii înjositoare; luându-şi dreptul de eliberatori, ei au reuşit să readucă poporul la cultul pur al lui YITVH, dar majoritatea acestor „judecători" nu aveau să joace un rol național; ei erau

nişte eroi mai mult sau mai puţin tribali, iar influenţa lor nu a durat mai mult decât crizele care le-au dat ocazia să se distingă. Totuşi, eforturile lor nu au fost zadarnice; la un moment dat, sub Samuel, ultimul dintre „judecători", cultul lui YHVH era bine stabilit în nord, sanctuarul de la Siloe servind drept centru religios. Se duceau acolo familii întregi cu copii, de când aceştia abia ştiau să meargă, pentru adoraţie şi sacrificii. Se atribuia pelerinilor un local rezervat rugăciunii, iar hrana sacrificială, luată în locul sacru, era împărţită de capul familiei între membrii ei.

În vremuri normale, viaţa religioasă a poporului era centrată înainte de toate pe sanctuarele locale, „locurile înalte", constând dintr-un altar de piatră, pe care se aduceau ofrande, uneori, de asemenea şi într-o sală pentru sacrificii solemne. Adeseori, locurile înalte erau prevăzute, precum sanctuarele canaanene cu pilaştri şi care stâlpi de piatră sacri, dar aceste accesorii, oricare ar fi fost sensul lor simbolic în cultele păgâne, nu erau în Israel decât adaptări pur convenţionale şi nu afectau puritatea cultului israelit.

În vremea când s-a născut Samuel, aproape toţi canaaneenii fuseseră supuşi; dar un nou inamic ameninţa Israelul: filistenii, care, venind de pe strâmta lor bandă de coastă din sud, au invadat colinele din Efraim şi au provocat Israelului o înfrângere răsunătoare, care s-a tradus prin distrugerea a numeroase oraşe israelite, între ele şi Siloe, şi prin capturarea Arcei. Această catastrofa i-a permis lui Samuel, devenit „judecător", să realizeze o reformă ducând la interzicerea cultului lui Baal în Israel. Pe de altă parte, pericolul filistean a acţionat în favoarea unei centralizări a puterii seculare. În felul acesta s-a ajuns să se reclame un rege, nu atât pentru câştigarea bătăliilor, cât pentru a judeca (I, Sam. 8, 5); se înţelege că era vorba de un rege învestit cu putere absolută asupra vieţii oamenilor. Samuel, temându-se ca un astfel de rege să nu devină tiran, a început prin a refuza, apoi a cedat, după ce a reuşit să obţină aprobarea unei constituţii care definea şi limita strict drepturile şi puterile regale. Această „Mare Cartă" a fost consemnată „într-o carte" şi a pus-o înaintea lui YHVH, pentru a călăuzi viitorii regi ai lui Israel (I, Sam. 10, 25). Datorăm deci lui Samuel „una din cele mai mari contribuţii făcute vreodată gândirii politice a omului: teoria cu adevărat democratică, a relaţiilor dintre guvernanţi şi guvernaţi"[8].

Omul ales, ca primul rege al lui Israel, şi ales cu adevărat în unanimitate, a fost Saul (circa 1025 î.e.n.), despre care se poate spune deci că a fost cel dintâi rege constituţional din istorie.

Saul nu a răspuns însă marilor speranţe puse în el. Cu toate acestea datorită patriotismului şi curajului său, el i-a eliberat pe israeliţi de sub jugul filistean şi a introdus o unitate relativ importantă între triburile israelite rivale. O dată cu David (circa 1012-972 î.e.n.), succesorul său, a început epoca de aur pentru Israel. El nu a întârziat să unească triburile şi, printr-o serie de victorii strălucite, să-şi extindă regatul de la Fenicia, aflată la vest, până la Deşertul Arabiei, la est, şi de la Oront, la nord, până la golful Akaba, la sud. Cea mai mare victorie a sa, prin urmările avute, este cucerirea ultimei fortificaţii canaanene a ţării, invincibilul Ierusalim. El a făcut din această citadelă capitala ţării şi a înălţat aici un sanctuar naţional pentru a adăposti Arca. Aflat la jumătatea drumului dintre triburile din nord şi cele din sud, Ierusalimul a dobândit loialitatea şi veneraţia întregului Israel, devenind curând centrul naţional şi religios al unui popor unit.

---

[8] T.H. Robinson, *Palestine in General History* (Schweich Lecture, 1929), p. 44.

Cultul lui YHVH era de acum înainte bine stabilit în întreaga țară. David s-a ocupat atunci de ritualul templului. În cooperare cu preoții şi leviții, pe care i-a organizat în clase, el a înfrumusețat cultul introducându-i o muzică rafinată, chiar el însuşi contribuind la emoția religioasă a adoratorilor prin câțiva psalmi şi cântece sacre, adevărate capodopere. Conştient de propriile sale lipsuri, dar şi servind de exemplu moral altora, el a ataşat curții sale nişte „mentori" în persoana principalilor profeți Gad şi Nathan, care nu ezitau, atunci când împrejurările o cereau, să-i reproşeze regelui păcatele şi să-l readucă pe calea cea dreaptă.

Politica de centralizare civilă şi religioasă care a fost aceea a lui David a fost reluată şi accentuată de fiul şi urmaşul său Solomon (circa 971-931 î.e.n.), care, pentru a centraliza cultul, a construit, la Ierusalim, un templu superb, menit să înlocuiască toate celelalte sanctuare ale țării, considerate, după distrugerea celui de la Siloe, ca locuri legitime de cult, doar că, din cauza asocierii făcute între ele şi idolatrie, au trebuit să fie abandonate. Pentru a construi Templul, Solomon a făcut apel la meşteşugari din Tyr. Dar chiar dacă aceştia au introdus stilul propriei lor țări, ei nu au modificat cu nimic ideile lui Israel despre Dumnezeu, care a rămas invizibil pe tronul său din Sfânta Sfintelor, stăpân suveran al întregului univers. Cu toate acestea, influența centralizatoare a Templului nu a putut triumfa asupra ideilor păgâne, care se infiltrau grație vlăguirii morale provocate de prosperitate şi chiar de opulența sporită a domniei lui Solomon. A fost o epocă de pace fără egal pentru Israel. Vecinii săi mai slabi, supuşi de vreme îndelungată de regele David, ca şi vecinii puternici, Egiptul şi Asiria, erau în acea vreme slăbiți. Lipsit de griji externe, regele Solomon s-a lansat în importante operațiuni comerciale la scară internațională. Flota sa comercială, cu baza la Ețion-Gheber (Eilat) din golful Akaba străbătea mările şi aducea în Israel din țări îndepărtate bogățiile națiunilor. Țara avea mine şi topitorii de cupru, recent descoperite, având şi materiale căutate în exterior. Paralel cu acest progres economic, țara a cunoscut un progres remarcabil al civilizației. În acelaşi timp cu aurul, argintul, lemnul de santal şi păunii săi, înțelepciunea şi feeria Orientului ajungeau până în Israel, fapt ce lărgea considerabil orizontul intelectual al poporului. Înfloreau artele şi ştiințele, iar Solomon a contribuit, personal, prin înțelepciunea şi spiritul său, prin fastul şi darurile sale literare de excepție la avântul lor. Însă contactele apropiate (comerciale şi culturale) dintre Israel şi lumea exterioară a antrenat o tendință de asimilare a ideilor păgâne. Căsătoriile lui Solomon cu prințese străine, pentru care el a construit sanctuare păgâne, nu au făcut decât să grăbească procesul de asimilare care altera puritatea religiei lui Israel. Dumnezeul lui Israel nu mai era singurul şi unicul Dumnezeu, cu un simplu zeu național, ceea ce nu a rămas fără efect asupra religiei personale, căci acest Dumnezeu național nu avea să se ocupe direct de individul cu care nu mai era unit decât prin legături foarte fragile. Poarta era deci larg deschisă pentru tot felul de culte minore, ca magia şi necromanția, adăugate, pentru satisfacerea unor dorințe individuale, cultului lui YHVH, ca şi acceptarea zeilor străini de toate genurile, impusă de diferite situații politice, alianțele străine, căsătoriile mixte şi interesele economice.

Urmarea inevitabilă a tuturor acestor situații a fost pierderea unității religioase, urmată de aceea a unității naționale. Corvezile insuportabile şi fiscalitatea exagerată nu au făcut decât să agraveze situația. Semnele precursoare ale furtunii puteau fi percepute încă înaintea morții lui Solomon, iar când aceasta a murit, după treizeci şi opt de ani de domnie,

nimic nu a mai putut împiedica furtuna şi nici salvarea Regatului de la dezintegrare.

Aceasta a fost provocată de Ieroboam (circa 931-910 î.e.n.) din tribul lui Efraim; el s-a pus în fruntea unei răscoale care a condus la instaurarea unui Regat al lui Israel sau al lui Efraim, cuprinzând zece triburi primitive, al cărui rege, cel dintâi, a fost el însuşi. Doar triburile lui Iuda şi Beniamin au rămas loiale casei lui David, iar unirea lor a alcătuit Regatul Iudeii.

5. Schisma națională şi religioasă. Regatul tragic al lui Israelă

Regatul lui Israel ocupa întreaga regiune de nord şi centrul Palestinei, în vreme ce Iudeea ocupa sudul, inclusiv Ierusalimul. Politician şiret, regele Ieroboam, pentru a perfecta ruptura dintre cele două regate, a separat triburile din subordinea sa de toate instituțiile religioase care contribuiseră la unitatea națională. În acest scop nu a ezitat să se înțeleagă cu păgânismul. El a descentralizat cultul, a interzis pelerinajul la Ierusalim şi, pentru a-i rupe pe supuşi de cultul fără imagini a Templului, a făcut tăuraşi de aur (numiți în deriziune[9], „viței"); el i-a instalat la extremitatea nordică şi respectiv la extremitatea de sud a regatului său. Împins de aceeaşi sete de schismă, el a creat un nou cler care, în opoziție cu sacerdoțiul ereditar al leviților, îşi datora favorurile regale şi nu puteau spera în menținerea statutului de cler decât prin separarea perpetuă a celor două regate. El a mai înlocuit, de asemenea, Sărbătoarea Tabernacolelor, cu riturile agricole foarte populare, din luna a şaptea (aşa cum prevedeau prescripțiile mozaice) în luna a opta. În alegerea cultului său, Ieroboam a fost influențat de tipul religios frecvent printre semiții agricultori, care venerau taurul. Cu toate acestea „viței" săi erau prezentați nu ca divinități, ci ca simple imagini ale unicului YHVH invizibil. Totuşi, ideile păgâne legate de taur deschideau calea unei eventuale restaurări a baalismului, izgonit din țară încă din vremea lui Samuel.

În aşteptare, efectele imediate ale politicii lui Ieroboam au fost nu numai de a desăvârşi ruptura dintre nord şi sud, ci şi de a răpi triburilor peste care domnea principiul unității şi de a pregăti astfel anarhia în care se va cufunda regatul după moartea sa şi chiar se va agrava sub regii ce au urmat imediat după el.

După numirea la tron a lui Omri (circa 886-874) ordinea a fost restabilită. El a unit facțiunile rivale ale regatului său şi a reuşit să facă din Iudeea aliatul său aproape permanent; sub puternica sa autoritate, Israel a cunoscut o perioadă de prosperitate şi de forță militară şi s-a bucurat de un prestigiu sporit printre statele din vestul Asiei. Pentru a rezista agresiunii arameenilor (Siria) şi înaintării spre vest a unei noi puteri, Asiria, el a făcut o alianță cu Fenicia şi şi-a căsătorit fiul mai mare, Ahab, cu lezabel, fiica regelui din Tyr.

Ahab (circa 874-853) i-a urmat lui Omri, tatăl său. Continuând politica acestuia din urmă, Ahab a încercat să-şi întărească poziția căsătorindu-şi fiica, Atali, cu Ioram, fiul lui Iosafat, regele Iudeii. Rezultatul final al politicii lui Ahab a fost acela de a conferi Regatului din Nord o însemnată putere economică, prosperitate şi fast, în pofida dezastrelor (recolte proaste, foamete, secetă), care au marcat domnia sa.

---

[9] I. Regi, 12, 28 şi *passim*

Iar din punct de vedere religios şi moral această domnie a fost catastrofală. Sub influența tiranicei sale soții, Iezabel, el a restaurat baalismul şi, sub forma sa lascivă, *à la Tyr,* comportând rituri ale fecundității şi sacrificii umane, el a făcut din aceasta religia de Stat a regatului său, pentru a-l concura pe YHVH, care până atunci fusese recunoscut, cel puțin teoretic, ca singurul Dumnezeu al lui Israel.

Autoritară şi brutală, această tentativă de impunere a baalismului ar fi fost încununată de succes, dacă nu întâlnea curajoasa rezistență a unui singur om: profetul Eliahu. Cu un zel arzător față de Dumnezeu, el a străbătut țara ca o vijelie, predicând, denunțând, amenințând şi atribuind toate dezastrele care s-au produs păcatelor poporului şi guvernanților. Cutezanța sa cea mai mare a fost sfidarea pe care a lansat-o, singur împotriva tuturor, profeților lui Baal pe Muntele Carmel, de unde el i-a apostrofat în următorii termeni: „Până când veți oscila între două păreri? Dacă YHVH este Dumnezeu, slujiți-l, dar dacă e Baal, atunci slujiți-l pe Baal!". Pentru Eliahu, YHVH era totul sau nimic, iar această alternativă nu lăsa loc pentru cultul altui zeu alături de YHVH şi încă mai puțin pentru negarea supremației Sale.

Emoționați de predica la care fuseseră martori, cei prezenți au exclamat „YHVH este Dumnezeu!", iar la porunca lui Eliahu ei s-au aruncat asupra profeților lui Baal şi i-au ucis. Dar, în pofida „deşteptării" de pe Carmel, baalismul a rămas dominant. Iezabel era încă regină: turbată împotriva lui Eliahu, ea a jurat să-l ucidă. Temându-se pentru viața sa, Eliahu a fugit la Horeb, muntele pe care, cu şase secole mai devreme, Dumnezeu a făcut alianța cu Israel. Urcat pe vârful unei stânci a acestui munte sacru, el a cunoscut o disperare fără margini. Decorul i-a reamintit de dovezile de fidelitate oferite de Israel lui Dumnezeu şi a alianței sale şi, comparându-le cu apostazia națională care îl înconjura, nu se putea împiedica să nu creadă că toată truda sa în favoarea lui YHVH fusese zadarnică. Curând însă disperarea sa a făcut loc speranței. O viziune minunată şi percutantă i-a dezvăluit faptul că revelația lui Dumnezeu nu se produce întotdeauna prin furtuni, cutremure şi foc; acestea nu sunt decât nişte mesageri ai judecății sale. Deseori însă prezența lui Dumnezeu se revelează printr-un „murmur dulce şi uşor" în inima omului. Aceasta înseamnă că decizia finală în lupta împotriva baalismului nu depindea de o judecată efectivă a lui Dumnezeu împotriva națiunii care L-a abandonat. Exista întotdeauna „un murmur dulce şi uşor" care, acționând blând şi imperceptibil, asigura triumful definitiv al cauzei lui Dumnezeu. Era într-adevăr cel mai încurajator dintre mesaje. Eliahu a primit astfel asigurarea că au rămas în Israel 7.000 de bărbați care, sensibili la „murmurul dulce şi uşor", nu se prosternau înaintea lui Baal, ci constituiau un „rest" pe baza căruia într-o zi va înflori din nou viața religioasă în plenitudinea ei.

Misiunea lui Eliahu era aproape în întregime îndeplinită, dar, înainte de a părăsi scena aproape tot atât de subit precum a intrat, a mai avut de jucat un rol de campion curajos al drepturilor individului împotriva tiraniei regilor. Cu o severitate necruțătoare el l-a denunțat pe Ahab şi pe soția lui pentru a-l fi asasinat „legal" pe Nabot (a cărui vie au râvnit-o şi şi-au însuşit-o) şi a prezis exterminarea dinastiei lor ca pedeapsă pentru crima sângeroasă pe care aceştia au comis-o. Prin aceasta, Eliahu a făcut o aplicație a doctrinei potrivit căreia YHVH este un Dumnezeu al justiției, ale cărui porunci sunt mai presus de toate, chiar mai presus de interesele de stat.

O altă doctrină importantă din care Eliahu a dat un exemplu, înainte ca să dispară, este aceea că YHVH nu este doar Dumnezeul lui Israel, ci şi

Dumnezeul tuturor națiunilor. El l-a însărcinat pe discipolul său Elişa să-l ungă, în numele lui Dumnezeu, pe Hazael, rege în Aram, ca să poată pedepsi Israelul pentru păcatele sale. Hazael nu era israelit şi nu respecta cultul YHVH; cu toate acestea, Dumnezeul lui Israel putea face din el instrumentul său chiar împotriva poporului său păcătos.

Insistând asupra celor două doctrine, Eliahu pregătea calea mesajelor incomparabile ale profeților care trebuiau să urmeze.

Prezicerea severă a lui Eliahu nu a întârziat să se realizeze. Ahab, el însuşi, a fost ucis pe câmpul de luptă de către arameeni, puțin după întrevederea sa cu Eliahu (853). Fiul său mai mare, Ahazia a murit în al doilea an de domnie în urma unui grav accident; cât priveşte cel de-al doilea fiu, Ioram, abia suit la tron, a fost asasinat în cursul unei răscoale de unul dintre soldații săi (circa 842). Şeful acestei răscoale, Iehu a fost uns rege de către Elişa în scopul precis de a extirpa din Israel baalismul.

Asasinarea lui Ioram nu a fost decât preludiul unei revoluții care a distrus, în torente de sânge, întreaga casă a lui Ahab, începând cu Iezabel şi cu toți preoții, profeții şi credincioşii lui Baal care au putut fi prinşi. Dar ardoarea revoluționară a lui Iehu era alimentată mai mult de ambiții personale şi de motive politice decât de zelul său față de YHVH. Doritor să-şi asigure tronul, el a făcut să dispară toți prietenii, partizanii şi ofițerii dinastiei răsturnate, ca şi rudele din Iudeea ale lui Ioram (Ahazia, regele Iudeii şi frații săi) care se aflau în acel moment într-o vizită pe teritoriul Regatului de Nord.

Adevărata natură a motivelor lui Iehu devine pe deplin limpede atunci când, în loc să stabilească în Israel cultul lui YHVH, în puritatea sa, el reintroduce cultul bovin al lui Ieroboam, împreună cu asocierile idolatre şi cu abuzurile sale. În felul acesta, ceea ce începuse ca o redresare religioasă, a sfârşit printr-un carnagiu politic nesăbuit, ororile căruia vor persista vreme îndelungată în memoria israeliților (Os. 1, 4). Masacrul poruncit de Iehu a fost pe cât de dezastruos din punct de vedere politic, pe atât de nejustificat. El a lipsit Israelul de vechii săi aliați, Iudeea şi Fenicia. Redus la propriile resurse, el a fost incapabil să respingă atacul arameeanului Hazael, care, cum a prezis Elişa, s-a revărsat asupra lui Israel cu bandele sale sălbatice, a anexat întreaga Transiordanie (circa 838) şi a coborât până în țara filistenilor, jefuind-o. Sub Ioahaz, fiul şi urmaşul său (circa 814-798), Israel a atins culmea umilinței nemaifiind decât o colonie arameică.

Cu toate acestea, sub domnia lui Ioas, fiul şi urmaşul lui Ioahaz (circa 798-783), Israel a cunoscut o reîntoarcere a norocului. Profitând de presiunea exercitată de Asiria asupra Damascului, Ioas a recucerit teritorii smulse mai înainte de către arameeni. Prăbuşirea subită a acestui regat, ca urmare a unui război civil, la care se adaugă plecarea asirienilor, a eliberat Israelul de cele mai mari pericole ce îl amenințau din afară. Fără probleme din acest punct de vedere, Israel s-a redresat repede şi, sub fiul şi urmaşul lui Ioas, Ieroboam II (circa 783-743), vechile frontiere ale Regatului lui David au fost aproape atinse, cu Damascul ca tributar, iar țara dobândind o putere şi o prosperitate fără precedent.

Această prosperitate a fost însoțită de o deşteptare religioasă. Un spirit de devoțiune părea să se fi răspândit pretutindeni. Sanctuarele erau ticsite, ofrandele soseau din abundență, iar sărbătorile erau scrupulos respectate. Dar toate aceste manifestări exterioare ale credinței erau încă marcate totuşi de idolatrie. Ele nu se adresau în mod exclusiv lui YHVH, ci proveneau din cultul sincretic al „vițeilor de aur". Această degenerescență a religiei se însoțea cu o depravare morală. Guvernanții şi nobilii erau cruzi şi tiranici; judecătorii, venali şi corupți, bogații, duri şi

opulenți. Beția şi dezmățul înfloreau în țară, pătrunzând până şi în sanctuare. Cu toate acestea israeliții mai credeau că ei erau poporul ales de Dumnezeu. Ei l-au văzut pe Dumnezeul lor național schimbând cursul istoriei prin puterea lor; fericirea lor era o dovadă a favorurilor divine.

Atunci a apărut Amos, primul dintre profeții scriitori, ale cărui preziceri rămân în admirația şi uimirea lumii.

Venit din regatul rival, din sud, Amos din Iudeea şi-a dat toată strădania să evite, cu o extremă prudență şi cu mult tact, denunțarea schismei; el s-a mărginit să atace blând cultul bovin, strâns legat de schisma politică. Şi-a concentrat atacurile asupra pervertirii morale a unui popor slăbit datorită luxului. El a condamnat, fără menajamente, încăpățânarea acestuia în rău, încă mai puțin scuzabilă datorită pretenției la o unică relație cu Dumnezeu.

Ei se iluzionau imaginându-şi că sunt favoriții lui Dumnezeu; YHVH nu se interesa însă de ei mai mult decât de alte națiuni. El nu era doar Dumnezeul lui Israel: El era Dumnezeul universal al moralei universale, iar relația sa specială cu Israel presupunea că acest popor îşi făcuse din principiile lui Dumnezeu propriile sale principii. Infidelitatea lui Israel față de aceste principii nu putea să nu provoace pedeapsa divină. Ei cunoscuseră deja o serie de dezastre (epidemii, cutremure, foamete şi lăcuste), dar nimic nu părea să le fi zdruncinat iluzia, siguranța. Cu toate acestea Dumnezeu le-a rezervat o calamitate încă mai rea: „un asediator şi un adversar" (Asiria), pe care îl făcuse instrumentul său pentru a pedepsi nepocăitul Israel. Totuşi, mai era încă timp până ca ruina lor să fie inevitabilă. „Căiți-vă şi veți trăi!", striga Amos, „fie ca justiția să se reverse ca apele, iar dreptatea ca un fluviu puternic" şi totul se va pune în ordine.

Avertismentele şi îndemnurile lui Amos nu au fost ascultate. Israel a continuat să meargă pe panta fatală, mai ales după moartea lui Ieroboam II, în anul 743. Dispariția autorității sale a antrenat o schimbare radicală a tuturor condițiilor religioase şi politice în Regatul de Nord. Ruşinosul cult al lui Baal, suprimat în vremea lui Iehu, a înflorit din nou în țară, desăvârşind distrugerea rezistenței mintale, fizice şi morale a poporului, în timp ce țara însăşi devenea o pradă uşoară pentru regicizi, aventurieri şi chiar uzurpatori. Criza interioară a fost agravată de o nouă înaintare asiriană spre vest. Către anul 738, armatele invincibilului Tiglat-Phalazar III se aflau chiar la frontierele Regatului de Nord, iar uzurpatorul Menahem nu şi-a salvat țara de la dezastrul total decât supunându-se în grabă şi plătindu-i tribut.

Exigențele asiriene erau însă prea dure pentru a fi suportate. Rezultatul a fost constituirea unui partid antiasirian, condus de Pekah care, preluând tronul la 736, a încheiat cu Rețin din Damasc o coaliție împotriva Asiriei, în care ambii au încercat să introducă şi Iudeea. El a negociat şi o alianță cu Egiptul, care se temea, de asemenea, de amenințarea asiriană împotriva imperiului său. Minusculul stat-tampon, între două mari puteri rivale, Israelul ar fi avut nevoie, înainte de toate, de o credință puternică pentru a uni atât pe guvernanți şi guvernați într-o comuniune de interese şi de intenții şi pentru a călăuzi națiunea printre pericolele prezente şi viitoare. Această credință însă îi lipsea lui Israel, iar profetul său Osea, care şi-a exercitat funcția în special în aceşti ultimi ani de existență națională, nu putea să emită decât cel mai sever mesaj. O corupție religioasă şi morală săpase în profunzime. Răul devenise pentru popor o a doua sa natură. A reveni la Dumnezeu şi a duce o viață dreaptă nu mai era posibil. Nu-i mai rămânea lui Israel altceva de făcut decât să plătească prețul cel mai greu - înfrângerea şi exilul - pentru păcatele şi

nebuniile sale. Dar acest mesaj privind distrugerea şi ruina era însoţit şi de un mesaj de speranţă şi de dragoste. În pofida tuturor greşelilor şi a reculurilor sale, Israel era mereu obiectul unei iubiri deosebite din partea lui Dumnezeu. Dumnezeu păstra mereu pentru Israel iubirea unui soţ faţă de soţia sa şi a unui părinte pentru copilul său; iar iubirea Sa puternică şi inepuizabilă pentru poporul său nu se putea mulţumi până nu va readuce la El întregul Israel.

Sfârşitul a venit repede. Informat despre intrigile lui Pekah, Tiglat-Phalazar III a invadat ţara şi, dintr-o lovitură, a ocupat şi a depopulat mai mult de jumătate din teritoriu. Tot ce a lăsat Israelului a fost unica provincie a Samariei căreia i-a dat ca vicerege un intrigant pe nume Osea. Timp de şase ani, Osea a plătit tribut Asiriei, apoi, la instigarea Egiptului, s-a răzvrătit. Regele Salmanasar a asediat capitala, Samaria. Timp de trei ani oraşul a rezistat cu energia disperării, apoi a sfârşit prin a cădea, în primul trimestru al anului 721, în mâinile lui Sargon II, care a deportat populaţia în provinciile cele mai îndepărtate ale imperiului său, înlocuind-o cu coloni străini, amestecându-se poate cu ultimele resturi ale lui Israel, alcătuind un popor semi-idolatru, cunoscut sub numele de samariteni.

În felul acesta Regatul de Nord a părăsit scena istoriei.

De acum înainte, numele de Israel a încetat să se mai aplice acestui Regat, ceea ce, într-un sens restrâns, desemna, de fapt, pe toţi descendenţii Patriarhului acolo unde ei au locuit.

6. Regatul Iudeea. Ascensiune şi decădere

Printr-o opoziţie izbitoare faţă de cariera tulbure a Regatului lui Israel, istoria internă a Iudeii, cel puţin în primul său secol de existenţă, a fost de natură paşnică. Dinastia întemeiată de David a continuat să ocupe tronul fără a fi victima asasinatelor sau a revoluţiilor.

Îndelungata domnie a lui Asa (circa 913-873), al doilea urmaş al lui Ieroboam şi cea a lui Iosafat (circa 873-849), ambii monarhi cu un caracter nobil, au contribuit la consolidarea dinastiei. Pe plan religios, Templul şi *Tora* exercitau o influenţă conservatoare asupra vieţii poporului. Mai erau cazuri de apostazie, dar ele se datorau în bună parte intrigilor soţiilor străine ale prinţilor din Iudeea, femei a căror influenţă nu depăşea decât arareori curtea şi nobilimea. În ansamblu, poporul rămânea fidel lui Dumnezeu. Dacă în pofida centralizării cultului, el continua să sacrifice pe vechile „locuri-înalte", prevăzute ca la canaaneni cu pilaştri sau stâlpi sacri, el o făcea prin simpla forţă a obişnuinţei, fără intenţii idolatre. Această fidelitate de masă i-a permis lui Asa, la majorat, să facă să dispară, fără vărsare de sânge, cultele străine, credincioşii lor patronaţi de tatăl său, şi Aşera, zeiţa canaaneană a fecundităţii, adorată de regina-mamă. El s-a lansat şi într-o campanie împotriva locurilor înalte, dar acest gen de cult făcuse atâta amar de vreme parte din viaţa religioasă a poporului, încât a fost imposibil să se debaraseze de el. Iosafat a continuat lupta împotriva locurilor înalte, dar nu a avut mai mult succes decât tatăl său. El a reorganizat de altfel întreg sistemul juridic al ţării, numind judecători în fiecare oraş pentru a face să fie respectat dreptul după *Deuteronom* (16, 18 şi urm.). Unul din punctele reformei sale juridice, care a avut o mare importanţă, a fost separarea dintre administrarea legii pur religioase şi aceea a legii civile, punând în fruntea celei dintâi pe Marele Preot, iar în fruntea celei de a doua pe

propriul său reprezentant, în vreme ce el însuşi, contrar regilor care l-au precedat, a renunțat tot mai mult la administrarea efectivă a justiției pentru a o superviza mai bine (II, Cron. 19, 5 şi urm). A luat, de asemenea, măsuri în vederea răspândirii cunoaşterii „Cărții Legii lui Dumnezeu" în popor, în toate oraşele Iudeii (II, Cron. 17, 9).

Devoțiunea lui Iosafat față de Dumnezeu şi de *Tora* nu l-a împiedicat să-şi căsătorească fiul, Ioram cu Atalia, fiica lui Ahab. Acest mariaj a fost impus de amenințarea crescândă a arameenilor şi a asirieni lor, dar avea să aibă urmări grave pentru Regatul din Sud: introducerea baalismului şi a asasinatului politic în acest regat. Atalia era demna fiică a mamei sale, Iezabel, iar sub influența sa nu numai că Ioram s-a convertit la baalismul tyrian, dar a hotărât să facă din acesta religia oficială a țării. Pentru a înlătura orice opoziție față de această politică, el şi-a asasinat cei şase frați ai săi, fără a mai socoti şi alți nobili. A murit după opt ani de domnie, lăsând în urmă o țară slăbită de lupte interne şi sărăcită de pierderea Edomului, cu traficul său de caravane şi comerțul său pe Marea Roşie, ca şi a minelor, care au jucat un rol important în economia Regatului Iudeea diminuat de schismă.

Fiul reginei Atalia, Ahazia, a fost ucis de Iehu, aşa cum am mai spus. Atalia a văzut în acest act şansa ei; imediat a uzurpat tronul şi, atât pentru a-şi asigura poziția cât şi pentru a avea garanția libertății de acțiune, ea a pus la cale asasinarea tuturor persoanelor de sânge regal. Culmea infamiei: ea a făcut din cultul lui Baal tyrian religie de Stat. Din fericire, nepotul ei, Ioas, în vârstă de un an, a scăpat masacrului şi, după ce a fost ascuns în Templu vreme de şase ani, micul prinț a fost proclamat rege de către marele preot Iehojada (Ioad), care a pus la cale asasinarea Ataliei şi a determinat poporul să se angajeze solemn să-i fie fidel lui Dumnezeu.

Influența din punct de vedere religios a lui Iehojada asupra regelui şi a poporului a durat tot restul vieții sale, dar, după moartea sa, a urmat o revenire la baalism, religie favorizată de nobili şi de rege. Puțin după aceea, Hazael a amenințat Iudeea, dar Ioas a cumpărat întoarcerea sa cu tezaurul Templului. Tot mai detestat pentru apostazia şi sacrilegiul său, el a sfârşit prin a fi asasinat. Fiul său, Amația, succedându-l, i-a ucis pe asasinii tatălui său, dar, conform legii *Deuteronomului* (24, 16), le-a grațiat copiii. Recucerind Edomul, Amația a avut cutezanța să-i declare război lui Ioas, regele Israelului, dar a suferit o înfrângere dezonorantă (circa 790). Totuşi, declinul lui Israel, după moartea lui Ieroboam II, a îngăduit Iudeii să-şi revină după înfrângerea umilitoare şi, sub îndelungata domnie a lui Ozias (circa 783-742) şi cea a fiului său Ioram (circa 742-735), mai scurtă, acest regat a atins culmea puterii şi prosperității sale.

O dată cu ascensiunea lui Ahaz (circa 735-727), fiul lui Ioram, a început perioada în care Asiria a intervenit în treburile Iudeii. De câtăva vreme, Siria şi Israel făcuseră presiuni asupra Iudeii ca să li se alăture într-o coaliție anti-asiriană. Cum Iudeea rezista, ele au invadat regatul şi, în curând, amenințară chiar Ierusalimul.

Profetul Isaia a jucat un rol eminent în reacția Iudeii la această invazie siriano-israelită. El a văzut limpede că, de fapt, partida se juca între Egipt şi Asiria, şi că singura speranță a Iudeii consta într-o neutralitate riguroasă. El a insistat deci ca regele şi poporul să se abțină de la orice alianță compromițătoare şi de la orice politică de aliniere şi să se asigure că Dumnezeu va proteja oraşul său. El i-a prezis de altfel distrugerea, atât a Damascului, cât şi a regatului de nord al Asiriei. Totuşi, Ahaz a refuzat să plece urechea la dojenile şi la promisiunile lui

Isaia şi a chemat Asiria în ajutor. Apropierea asiriană a zădărnicit, cum era de aşteptat, atacul siriano-israelit împotriva Iudeii. Iudeea a fost salvată de la devastare, dar cu preţul independenţei sale.

Ahaz a fost somat să-l întâlnească pe Tiglat-Phalazar şi să-i aducă personal omagii la Damasc. Atribuind puterea şi strălucirea suzeranilor săi zeilor lor, Ahaz a fost sedus de religia acestora. El a înălţat în Templul din Ierusalim un altar construit după modelul văzut la Damasc, şi a introdus în Regatul Iudeii sacrificarea copiilor, practicată de asirieni; a mers până acolo încât şi-a oferit propriul său fiu focului devorator al lui Moloh.

Ezechias (circa 727-698), fiul şi urmaşul lui Ahaz, a continuat politica de supunere a tatălui său, dar a renunţat la apostazie. De la suirea sa pe tron el a abolit toate practicile idolatre, inclusiv aceea de a onora cultul lui YHVH pe locurile înalte, obicei împotriva căruia ceilalţi regi reformatori din Iudeea luptaseră până atunci zadarnic. El a reorganizat, de asemenea, cultul Templului şi a dat semnalul unei deşteptări religioase care a fost marcată printr-o celebrare solemnă de Paşte, la care supuşii Regatului lui Israel au fost invitaţi să participe. El a încurajat în popor o activitate literară care a reuşit îndeosebi să strângă laolaltă scrierile lui Solomon.

În întreaga sa operă Ezechias a fost ajutat substanţial de profeţii Isaia şi Miheia (Mica). Reluând mesajul predecesorilor lor, Amos şi Osea, ei au vorbit, de asemenea, împotriva corupţiei morale şi a luxului moleşitor care bântuiau în plină prosperitate. Dar în această condamnare a decăderii religioase a Iudeii, ambii au oferit şi o notă nouă. Ceea ce condamnau ei nu era cultul însuşi, care de fapt nu avea nimic idolatru, ci modul cum era acesta practicat de popor, divorţul dintre pietatea interioară şi integritatea conduitei, pe de o parte, şi, pe de altă parte, elementele cultului: Templul, sacrificările, Sabaturile, sărbătorile şi rugăciunile. Ambii subliniau că sacrificările, cu oricâtă scrupulozitate s-ar oferi, nu ar putea înlocui justiţia şi dreptatea. Dumnezeul lui Israel, clama Isaia, este un Dumnezeu sfânt, care nu poate suporta nici măcar cuvintele impure (Isaia, 6, 5), *a fortiori* nici o comportare impură. Mica, de partea sa, a exprimat pentru toate vremurile esenţa religiei adevărate în celebra sa formulă: „Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este binele şi ceea ce Dumnezeu cere de la tine: să practici justiţia, să iubeşti milostivirea şi să umbli cu smerenie înaintea Dumnezeului tău" (6, 8). Şi unul şi celălalt ameninţau Ierusalimul cu destinul Samariei, cel puţin dacă poporul nu se căieşte şi nu se îndreaptă.

Isaia a fost chemat să oficieze profeţia datorită unei viziuni avute în Templu, chiar în anul morţii regelui Ozias, încât, atunci când s-a suit pe tron Ezechias, reputaţia de profet şi de om politic pe care şi-o făcuse Isaia era bine consolidată. Prezicerile sale s-au împlinit, cuvânt cu cuvânt, şi, sub influenţa sa, Ezechias a rămas surd la linguşirile Egiptului menite a-l implica în politica sa antiasiriană. Dar, la moartea lui Sargon, în 705, a fost dat semnalul general al unei revolte printre statele vasale Asiriei şi, în pofida sfatului lui Isaia, Ezechias a jucat un rol deschis în această revoltă. Rezultatul a fost invadarea Iudeii de către Sanherib. Patruzeci şi cinci de cetăţi au fost cucerite şi numeroşi locuitori deportaţi. Ierusalimul însuşi a fost asediat sever. Sanherib a cerut predarea oraşului, dar Ezechias, întărit de promisiunea lui Isaia că Dumnezeu va proteja oraşul său, i-a replicat sfidător. Şi de astă dată Isaia a fost un „adevărat profet". Subit a izbucnit o epidemie şi a decimat armata asiriană. Sanherib a fost constrâns să ridice asediul. Ierusalimul a fost astfel salvat (701).

Eliberarea miraculoasă a Ierusalimului a constituit ocazia acelor

mari profeții ale lui Isaia şi Miheia, cu care s-au confundat speranțele şi aspirațiile cele mai elevate ale umanității. Profetul vedea naşterea unui nou Ierusalim, centrul unei împărății universale, la care toate popoarele pământului vor veni să ceară lumină şi calea de urmat. Peste această împărăție va domni un împărat care va fi mai pios şi mai bun decât toți ceilalți împărați. În această împărăție, dreptatea şi pacea vor fi incontestabile. Nu se vor mai vedea nici păcate sociale conducând la mizerie, nici păcate politice, ducând la război. Această domnie va fi binecuvântată atât în natură, cât şi în societatea umană. „Nu vor mai face nici un rău şi nici un prăpăd pe tot muntele meu cel sfânt, deoarece tot pământul va fi plin de cunoştința Domnului, precum apele acoperă fundul Mării" (Isa. 11, 9). Tot ceea ce este durere, urâțenie şi păcat va trece, iar omul va începe o viață nouă într-o lume reînnoită şi transformată.

Aceste profeții mesianice conțin doctrina „restului" lui Israel care, restabilit în Sion, va constitui nucleul unei împărății universale a justiției, nucleu în jurul căruia se vor strânge la un loc toate națiunile lumii.

Plecarea lui Sanherib, care nu a afectat cu nimic suzeranitatea Asiriei asupra Iudeii, avea să aibă, sub îndelungata domnie a lui Manase (circa 696-641), fiul şi urmaşul lui Ezechias, cele mai grave urmări în ce priveşte viața religioasă a poporului. La fel de pervertit în religie ca şi în morală, Manase, ca şi bunicul său Ahaz, şi pentru aceleaşi motive, a adoptat cultele idolatre ale suzeranilor săi, inclusiv cultul lor astral şi sacrificările de copii.

Cadrul era deci potrivit pentru cea mai rea şi cea mai feroce reacție păgână din toată istoria Iudeii. Ceea ce uimeşte mai mult la această epocă e faptul că aceste orori au fost săvârşite de către oameni care îşi spuneau că sunt adoratori ai lui YHVH şi care credeau că, acționând astfel, vor merita favoarea Sa.

Amon, fiul şi urmaşul lui Manase, nu a fost mai bun decât tatăl său. Totuşi, viața sa a fost curmată în al doilea an de domnie de o conspirație de palat, iar către 640 fiul său de opt ani, Iosias, care avea să fie unul din cei mai buni regi ai Iudeii, i-a urmat la tron. Majoratul său a coincis aproape cu moartea lui Asurbanipal, moment în care puterea imperiului asirian a început să se clatine. Atacată de babilonieni, la sud şi la vest şi, de sciți, şi mezi, la nord şi la est, Asiria era incapabilă să-şi mai supravegheze vasalii. Aceasta i-a dat lui Iosias ocazia să-şi afirme independența şi să proclame (la circa 621) o reformă religioasă şi morală, mai profundă decât aceea a lui Ezechias, putând, fără teamă că Asiria s-ar amesteca, să-şi extindă hotarele până la vechiul Regat din Nord.

Reforma lui Iosias datorează mult descoperirii printre ruinele Templului a unui exemplar din *Cartea Legii.* Cartea a fost citită în public. Această lectură consta din părți din *Deuteronom* ce descriau cu detalii sfâşietoarea pedeapsă care ar lovi un Israel apostat. Profund emoționați de ceea ce au auzit citindu-se, regele şi poporul au încheiat o alianță solemnă cu Dumnezeu pentru a asculta de ceea ce îi învăța Legea Sa.

Practic vorbind, reforma lui Iosias punea capăt, o dată pentru întotdeauna, idolatriei naționale în Israel. În această calitate ea constituie o dată importantă în evoluția religioasă a lui Israel. Dar bătălia pentru religia adevărată era încă departe de a fi câştigată. Chiar sub mâna de fier a lui Iosias, idolatria, dacă nu a fost tolerată în public, era practicată în particular. Mai mult. Trebuiau mereu combătute ideile idolatre curente (sacrificările ar conta mai mult pentru Dumnezeu decât o conduită dreaptă, iar Arca şi Templul ar fi înzestrate cu proprietăți magice protejând poporul în aşa fel încât oricâte păcate ar avea el, nu va fi

pedepsit prin distrugerea lui Israel). Poporul era încurajat în aceste opinii mincinoase de „falşii preoţi", cărora sacrificiile le aduceau venituri grase, şi de „falşii profeţi", care aveau tot interesul să adoarmă poporul, în ideea unei false securităţi, cu cuvinte calmante, amăgitoare.

Preotul-profet Ieremia a adoptat o atitudine curajoasă împotriva acestor deformări ale religiei. El a intervenit direct, cu vorbe răsunătoare în urechile poporului. Toate sacrificările, le-a spus el, nu erau decât „fum". Dumnezeu nu are nevoie de sacrificări. Ceea ce pretinde El sunt justiţia şi dreptatea. Tot astfel, nu există nici un motiv de a se bizui pe Templu şi pe Arcă. Dumnezeu urăşte răul şi pedepseşte greşeala lor fără a ţine seama de sfinţenia locului în care aceasta a fost săvârşită.

S-au produs însă unele evenimente de natură a zgudui lumea, care au împiedicat ca vorbele lui Ieremia să aibă vreun efect, distrugând speranţele stârnite de reforma lui Iosias. În anul 609, imperiul asirian, victimă de la o vreme a rivalităţilor naţionale, s-a prăbuşit brusc. În curând Babilonul şi Egiptul s-au lansat într-un conflict violent pentru a lua locul lăsat vacant de Asiria: acela al stăpânirii Asiei occidentale. În loc să persevereze în politica de neintervenţie, Iosias s-a alăturat Babilonului şi, în 608, la Meghido, a încercat să bareze drumul egiptenilor către Babilon. A suferit însă o înfrângere zdrobitoare şi a pierit pe câmpul de luptă.

Această catastrofă naţională, venind imediat după reforma lui Iosias, a avut un efect deplorabil asupra poporului. Insensibili la josnicia lor morală, mulţi l-au acuzat pe Dumnezeu de injustiţie, fiindcă i-ar fi făcut să sufere nu pentru păcatele comise de ei, ci pentru acelea comise de strămoşii lor, în vreme ce alţii cedau descurajării şi scepticismului (Sof. 1, 12). Zadarnic a încercat Ieremia să-i facă conştienţi de simplul fapt că totuşi ei erau păcătoşii şi să-i determine să admită responsabilitatea care revenea fiecăruia pentru necazurile lor (Ier. 31, 28 şi urm.). A început rapid un declin moral şi religios, iar sub Ioahaz, fiul şi urmaşul lui Iosias, ţara a fost inundată de cele mai diverse culte străine, asiriene, egiptene şi chiar de vechile culte canaaneene.

Intervenţia dezastruoasă a lui Iosias nu a fost mai puţin gravă din punct de vedere politic: dar a pus capăt independenţei Iudeii. Nu mai putea fi ca altădată, neutră. De acum înainte a fost constrânsă să fie, ori cu Egiptul împotriva Babilonului, ori cu Babilonul împotriva Egiptului, făcându-se ostilă când unuia, când celuilalt.

Pentru moment, Iudeea era acum la discreţia Egiptului. Ioahaz domnea de trei luni, când faraonul Neco, îndoindu-se de loialitatea sa, l-a exilat în Egipt şi l-a numit în loc pe Iojakim, fratele său.

Ca urmare a înfrângerii Egiptului la Carkemis (605) de către Nabucodonosor, dominaţia egipteană asupra Iudeii a fost înlocuită prin aceea a Babilonului. La puţină vreme, revolta în care s-a aventurat Iojakim, incitată de Egipt, a fost reprimată neîntârziat, iar el a murit chiar înainte ca regele Nabucodonosor să asedieze Ierusalimul. Fiul său, Iojakin, a suportat violentul asalt babilonian care s-a terminat cu căderea oraşului la 2 Adar (16 martie) 597[10], cu deportarea elitei Iudeii şi a lui

---

[10] Data exactă a căderii Ierusalimului e dată de o inscripţie cuneiformă, care figurează pe o tăbliţă aflată la British Museum, descifrată în 1956. Este vorba de prima sursă nebiblică menţionând în mod expres luarea Ierusalimului (numit „oraşul lui luda"), deportarea regelui său (Iojakim) şi suirea pe tron a noului rege (Sedecias) „ales" de cuceritori (Cf. D.I. Wiseman, *Chronicles of the Chaldean Kings,* 626-556 î.e.n. British Museum, 1956, p. 72 şi urm.)

personal.

Sedecias (circa 597-586), unchiul lui Iojakin, a fost numit rege peste ceea ce a mai rămas din Stat, prestând un jurământ de loialitate regelui Nabucodonosor. Dar, înşelat de promisiuni egiptene şi încurajat de falşi profeți, Sedecias s-a răzvrătit. Ieremia îl avertizase atât pe rege cât şi poporul de consecințele catastrofale ale politicii lor, sfătuindu-i să se supună Babilonului, a cărui dominație, la acea vreme, era voința lui Dumnezeu. Dar el a fost denunțat ca trădător, întemnițat şi chiar amenințat cu moartea. Sfârşitul nu avea să întârzie. După un asediu de doi ani, Nabucodonosor a luat cu asalt Ierusalimul (august 586) şi l-a distrus. Iudeea a încetat să mai existe ca Stat suveran şi a fost redus la statutul de colonie. Numeroşi locuitori au fost deportați; a rămas doar un rest de „viticultori şi de agricultori". Ghedalia, ex-majordomul palatului regal, a fost numit guvernator al coloniei Iudeea. Supraviețuitori ai dinastiei davidiene au fost ucişi, o a doua parte a populației deportată de babilonieni, în vreme ce mulți alții au fugit în Egipt.

Astfel, Iudeea a împărtăşit şi ea soarta celor Zece Triburi: captivitatea. Dar, în vreme ce celelalte triburi au dispărut amestecându-se cu învingătorii, Iudeea singură a supraviețuit. Dar aceasta nu e totul. Din creuzetul exilului şi al nenorocirii, Iudeea a ieşit purificată; era de pe acum un nou popor evreu. Răspândindu-se rapid pe toată suprafața pământului, evreii au adus pretutindeni unde s-au stabilit un mesaj nou: Iudaismul.

Format şi nutrit de o credință independentă de vicisitudinile istoriei şi ale mediului, Iudaismul nu numai că a supraviețuit în captivitate, dar a dat şi naştere unei forțe care urma să atragă lumea.

7. Profeții

Credința potrivit căreia Iudaismul îşi datorează supraviețuirea şi dinamismul se întemeiază pe *Tora* (Legea) şi pe Profeți. *Tora,* aşa cum am văzut, ne învață nu doar calea dreaptă (în religie şi în morală), ci şi cunoaşterea lui Dumnezeu şi a voinței Sale. Bizuindu-se pe această cunoaştere, Profeții au interpretat Legea cu o mare forță şi cu o puternică originalitate, conducând religia lui Israel pe cărări noi, grație cărora ea devine conştiința umanității. Ei sunt acum la originea unei noi interpretări despre Dumnezeu, despre om şi despre religie. Grație mesajului lor sever, monolatria s-a metamorfozat în monoteism, naționalismul în universalism, iar religia a devenit mai degrabă o chestiune morală, de dreptate, decât de ritualism[11].

Acest dar acordat profeților de a interpreta gândirea lui Dumnezeu era altceva decât o cunoaştere ocultă rezervată câtorva spirite. Profeții erau înainte de toate realişti, ocupându-se de treburile vieții cotidiene, dar văzând aceste aspecte în lumina voinței lui Dumnezeu.

Ca urmare a acestei clarviziuni ei au devenit, pentru a ne exprima astfel, conştiința generației lor. Ei dojeneau, sfătuiau şi călăuzeau poporul şi considerau că este de datoria lor să intervină în toate chestiunile de conduită morală, fie ele de ordin politic, social, național sau individual.

Ceea ce caracterizează profetismul este ideea că morala şi religia sunt inseparabile. Această idee constituia un salt înainte în conştiința

---

[11] V. Th. J. Meek, *Hebrew Origins* (revised ed., New York, 1950), p. 228.

religioasă şi morală a umanităţii. E suficient doar să ne reamintim de practicile abominabile asociate vechilor culte şi de dificultăţile întâmpinate de Pavel cu convertiţii săi (care credeau că, deoarece erau mântuiţi, vor fi răsplătiţi orice ar face), pentru a aprecia aportul profeţilor la civilizaţie şi la progresul moral.

Această idee e drept nu a fost descoperită de ei; ea este prezentă, aşa cum am mai văzut, în tot *Pentateuhul* şi în întreaga legislaţie mozaică, unde legile religioase şi cele morale figurează alături, şi se bizuie pe ea. Dar profeţii au fost aceia care au exprimat prima oară raportul strâns care există între religie şi morală şi au tras concluziile logice, cu urmări capitale, atât pentru cea dintâi, cât şi pentru cea de a doua.

Unitatea moralei şi a religiei, proclamată de profeţi, este inevitabilul corolar al ideii pe care şi-au făcut-o vechii evrei despre Dumnezeu. Cum s-a observat, nu o dată, trecerea de la politeism la monoteismul evreiesc este un demers ireversibil, care afectează religia în întregul ei. Lupta neîncetată, dezvăluită de începuturile istoriei lui Israel, dintre politeism şi monoteism nu s-a redus la o chestiune cantitativă (un Dumnezeu contra mai multor zei). Se adăuga necesitatea găsirii unei noi definiţii a naturii divine, radical diferită de cea a politeismului. Acesta din urmă fiind adânc înrădăcinat în multiplicitatea fenomenelor şi a forţelor naturii, este în mod esenţial lipsit de calităţi morale sau spirituale. Nu se poate atribui nici un caracter moral şi spunem unui trăznet, unui arbore, mării, soarelui, cerului şi constelaţiilor sale, obiecte de cult politeiste, deoarece atributele morale sunt în mod necesar legate de felul de a fi al unei persoane. O prăpastie separă politeismul de monoteismul ebraic, care insista asupra caracterului spiritual şi moral al lui Dumnezeu, ca şi asupra absolutei sale unicităţi, în sensul matematic al termenului. Sentimentul intens al caracterului personal, deci moral, al Domnului a fost acela care a stârnit mânia pasională a profeţilor lui Israel împotriva tuturor formelor de idolatrie, rituri ca şi dogme (efectiv degradante din punct de vedere moral), ale acestor culte. În faţa unei lumi dominate de simţuri, atât în ce priveşte cultele sale, cât şi a moralei sale, profeţii nu s-au plictisit insistând asupra caracterului moral al lui Dumnezeu şi al pretenţiilor sale etice faţă de fiii omului.

Cel dintâi dintre principiile fundamentale enunţate de profeţi este dreptatea. Ei au văzut în această lege supremă a universului şi unul dintre atributele esenţiale ale lui Dumnezeu însuşi. „...Iar Dumnezeul Cel Sfânt va fi sanctificat prin dreptate" (Isa. 5, 16). În politeism, zeii îşi acordă favorurile sau fac să le fie resimţită mânia în funcţie de umori. Nu există prin urmare dreptate în politeism. Dumnezeul cel viu al universului, vestit de profeţi, e drept, iar legea Sa se întemeiază pe dreptate.

De altfel, în politeism zeii au drepturi şi virtuţi doar ale lor. Nu există, prin urmare, o distincţie permanentă între bine şi rău. Dimpotrivă, în învăţătura profeţilor justiţia divină se întemeiază pe acceptarea constantă a acestei distincţii. Binele e bine pretutindeni, răul e rău pretutindeni. Caracterul universal al justiţiei divine implică o relaţie uniformă între Dumnezeu şi om, între om şi om. Aceasta, la rândul ei, inspiră ideea de unitate umană, iar orice violare a acestei unităţi devine o insultă la adresa justiţiei divine. Toate aceste idei fuseseră proclamate şi mai înainte: dar profeţii au fost aceia care le-au conferii întreaga lor originalitate, în întreaga lor rigoare; ei le-au exprimat la modul sublim aplicându-le, în detaliu şi cu precizie, problemelor concrete ale epocii lor.

Concepându-l pe Dumnezeu ca inseparabil de ordinea morală, profeţii şi-au asumat ca sarcină să răspândească Legea lui Dumnezeu şi

justiția Sa printre fiii omului. Astfel, condamnările lor nu erau îndreptate doar împotriva idolatriei, ci şi contra relelor sociale şi morale ce decurgeau din aceasta. Ei au devenit deci moralişti, oameni politici şi jurişti, hotărâți să facă tot posibilul pentru a dezrădăcina răul social şi să lichideze forța de dezbinare.

Profeții evrei nu s-au mulțumit să denunțe injustiția şi opresiunea. Ei şi-au asumat ca sarcină să stârnească în popor sentimentul de repulsie față de suferințele sociale, sentiment care nu trebuia să rămână doar în plan intelectual, ci să se traducă prin fapte: „...Căutați dreptatea, protejați pe cel oprimat, faceți dreptate orfanului, apărați văduva!" (Isa. 1, 17), „...Eliberați oprimatul din mâinile opresorului!" (Ier. 21, 12). Indiferența față de toate genurile de suferință (inclusiv suferința socială), aşa cum o dorea stoicismul, repugna profeților. Chiar dacă este îngăduit omului să nu dea atenție propriilor sale necazuri, el trebuie să o facă atunci când e vorba de ceilalți. Pentru profeți, suferința socială nu putea fi comparată cu aceea a individului; aceasta din urmă, fiind personală şi subiectivă, putea fi depăşită prin voință, în vreme ce suferința socială este nu doar suferința unui întreg popor, ci manifestarea unei civilizații care refuză Legea lui Dumnezeu, urmând legea junglei.

Profeții vedeau în sărăcie cel mai rău flagel social. Ei considerau distincțiile sociale pe care aceasta le-a creat drept principalele obstacole, în dezvoltarea mintală şi morală, către unitatea genului uman şi stabilirea Legii lui Dumnezeu.

Profeții evrei s-au ridicat împotriva credulității care accepta orbeşte o corespondență directă între virtutea individuală şi prosperitate, răutatea individuală şi mizerie. Admițând faptul că şi culpabilitatea personală este un factor care intervine în destin, ei nu țineau seama de aceasta în răspunsurile lor la chestiunile ridicate de pauperism. Ei nu neglijau faptul că individul este păcătos, aceasta nu le paraliza însă eforturile politice în vederea unei reforme sociale. Nu Dumnezeu, ci bogații şi nobilii îi striveau pe cei slabi şi îi aruncau în tină. Ei erau aceia care aveau în casele lor „prada luată de la sărmani" (Isa. 3, 14-15), numeau pe săraci „poporul meu", poporul lui Dumnezeu, dar acționând altfel, se opuneau Legii lui Dumnezeu.

Bineînțeles, profeții erau tulburați de aparenta injustiție a Providenței, pe care o reprezintă suferința socială, deoarece de obicei contrariul virtuții pare să „aducă profit". Dreptul nu are noroc, cel rău are. Mai mult: ansamblul istoriei umane pare să arate că Dumnezeu are preferințe. Există deosebiri intelectuale, fizice şi estetice. Unul pare mai favorizat decât altul. Cu toate acestea, ei considerau că nimeni nu are dreptul să se erijeze în judecător, din acest punct de vedere, şi că diferențele de avere, ca şi cele privind darurile intelectuale şi fizice, departe de a-l scuti pe cel mai fericit de a practica justiția, ar trebui dimpotrivă să-l încurajeze. În nici un caz, superioritatea nu trebuie să fie interpretată ca o dovadă a unui favor divin. Mai multe daruri pretind mai multe responsabilități, iar norocul nu ar trebui să fie decât ocazia de a exercita mai bine dreptatea şi justiția. „...Înțeleptul să nu se laude cu înțelepciunea lui, nici cel puternic cu puterea lui, şi nici cel bogat cu bogăția lui, ci cel ce se făleşte să se fălească fiindcă este înțelept şi că Mă cunoaşte, deoarece Eu sunt Domnul care exercită bunătatea, dreptatea şi justiția pe pământ..." (Ier. 9, 22 şi urm. [23 şi urm.]).

Justiția şi dreptatea exercitată de Dumnezeu pe pământ se manifestă, în gândirea profeților, prin mersul istoriei. Aceasta nu este în vederile lor o simplă succesiune de evenimente fără scop şi lipsite de un proiect. Susținând existența unui Dumnezeu suveran, în spatele realității

lucrurilor, profeții lui Israel discern în cotidian desfăşurarea unui plan divin conducând către un viitor ideal.

Această idee şi anume că Dumnezeu se manifestă în evenimente şi în „hazardurile" istoriei e ceea ce îi deosebeşte pe profeți şi spiritele care le sunt înrudite, de alți sfinți şi oameni mari ai credinței. Toți sfinții susțin că l-au căutat şi l-au găsit pe Dumnezeu şi că au intrat într-o strânsă comuniune cu El. Dar ceilalți oameni de credință l-au căutat şi l-au găsit pe Dumnezeu fugind de istorie, pentru a gusta, în afara timpului, prezența lui Dumnezeu. Profeții sunt în comuniune cu Dumnezeu în istorie. Ei ascultă vocea sa în evenimentele cotidiene. Ei discern voința Sa în destinul națiunilor şi al indivizilor. Astfel, istoria dobândeşte o semnificație nebănuită. Tot ce se întâmplă în ea are o importanță fundamentală. Totul este dramă vie şi tangibilă, care se derulează şi evoluează prin manifestările judecății, bunătății şi grației lui Dumnezeu, către îndeplinirea unui proiect etern.

Dar acest viitor nu a fost prevăzut doar pentru Israel. Deşi profeții au fost conştienți de apartenența lor națională, concepția lor asupra istoriei era universală. Filozofia greacă a îmbogățit poate prin speculațiile sale concepția despre sufletul individual, dar ea nu a dat o gândire individualității altor popoare decât grecilor. Barbarii, denumire prin care grecul îi desemnează pe toți străinii, nu intră în orizontul filozofiei sale. Profeții lui Israel au întrevăzut însă, dincolo de propriile lor frontiere, o umanitate unificată, şi au făcut totdeauna din noțiunea de „umanitate" o problemă a religiei. Ei aveau viziunea unei lumi armonioase în care toate popoarele vor recunoaşte în Dumnezeu pe Domnul întregului pământ.

Se pot găsi şi în altă parte paralele la această concepție a unui plan divin al istoriei, dar ele sunt străine substanței acestor doctrine. În epoci primitive când abia se schița civilizația, exista noțiunea de distrugere a lumii, distrugere care cuprinde în ea însăşi ideea de reînnoire. Profeții evrei au reluat această idee care în popor era asociată cu „Ziua Domnului". Unii profeți descriau cu predilecție furtuni, cutremure, maree, incendii, prăbuşiri, văi surpându-se, munți fărămițându-se, ciumă, foamete şi război. Acestea sunt judecățile lui Dumnezeu care se vor abate asupra popoarelor pământului, asupra lui Israel ca şi asupra altora. Din această idee răsare totuşi o alta mai elevată: aceea a purificării direcției şi a perfecționării divine de către Dumnezeu, direcție care implică o dezvoltare treptată. Astfel, „Ziua Domnului" devine acum simbolul mesianismului, dreptatea devenind pe pământ regula universală. La Ioel se găseşte promisiunea că Duhul Domnului se va răspândi peste tot trupul, fără excepție, peste robi şi peste roabe (Io. 3, 1 şi urm. [2, 28 şi urm.]). În felul acesta, profeții se află la originea concepției istoriei universale în mers către realitatea transcendentă a unui viitor terestru în care „pământul va fi plin de cunoaşterea Domnului, precum apele acoperă fundul mării" (Isa. 11,9).

În gândirea profeților, această desăvârşire nu ar implica sfârşitul caracterului distinct al lui Israel ca națiune. Nici un profet nu a insistat mai mult ca Ieremia asupra universalității religiei. El considera că toate popoarele se vor converti la adorarea unui singur Dumnezeu adevărat, convertire la care ei ar trebui să ajungă prin cunoaşterea nimicniciei idolilor lor (Ier. 16, 19). În acelaşi timp, el subliniază că Israel nu-şi va pierde caracterul său unic. Potrivit lui, Israelul istoric ar reconstitui poporul ales pentru a răspândi adevăratul cult printre toate popoarele pământului (Ier. 3, 14-17).

Cheia acestei convertiri universale este cunoaşterea Domnului. Această cunoaştere îşi dobândeşte sensul universal din faptul că ea nu

este teoretică. Ea nu se referă nici la existența lui Dumnezeu, nici la Legile Sale. Cunoaşterea lui Dumnezeu despre care este vorba nu este o achiziție de fapte noi, ci amprenta unor fapte vechi, amprentă care porunceşte gândurilor, inimii şi spiritului ca şi sentimentelor omului, făcându-l apt să asculte de exigențele pe care Dumnezeu le formulează față de el. Este vorba despre o cunoaştere care prin experiența prezenței divine face ca omul să fie capabil de o percepție reală şi spirituală a caracterului divin ca şi a bucuriei pe care El o încearcă prin operele de dreptate şi de justiție (Ier. 9, 23 [24]). O asemenea cunoaştere, spre deosebire de cunoaşterea teoretică, este accesibilă tuturor. Experiența în chestiune fiind făcută, această cunoaştere poate fi transmisă tuturor popoarelor fără deosebire.

Această experiență esențială, vesteşte Ieremia, va fi acordată lui Israel, ca urmare a unei noi alianțe care ar confirma alianța făcută cu Israel pe Sinai prin înmânarea *Torei.*

Dar, în vreme ce *Tora* a avut drept scop să le reamintească îndatoririle lor, conduita lor a arătat că simple „amintiri" nu erau îndeajuns pentru a învinge inima lor înşelătoare şi încăpățânată şi pentru a face din cunoaşterea lui Dumnezeu o realitate a vieții lor. Această lacună trebuia să o acopere noua alianță. Contrar celei vechi, ea nu trebuia să se întemeieze pe actele pline de forță săvârşite de Dumnezeu pentru Israel într-un trecut îndepărtat, ci pe acțiunea sa salutară în viața cotidiană. Grație acestei noi alianțe, Legea din Sinai va fi gravată chiar în inima poporului şi va acționa cu o putere instinctivă şi instantanee de răspuns la exigențele lui Dumnezeu şi la justa şi sfânta Sa voință. Astfel, cunoaşterea lui Dumnezeu va deveni bunul comun al întregului Israel şi, prin el, al tuturor națiunilor lumii.

Viziunea pe care a avut-o Ieremia asupra misiunii universale a lui Israel îşi găseşte o exprimare puternică în Isa. cap. 40 şi următoarele, ca şi în capitolele despre „Servitorul lui YHVH" unde, într-o serie de pericope[12] de o forță neegalată, profetul trece de la învățătura unică a monoteismului lui Israel la caracterul unic al lui Israel, poporul lui Dumnezeu. Profetul zugrăveşte un tablou al mântuirii universale în centrul căreia se află Servitorul Suferind (Israel), pe care națiunile l-au crezut până atunci respins de Dumnezeu pentru păcatele sale. Dar iată că ele au înțeles, în sfârşit, că suferințele pe care el le-a îndurat nu erau decât opera propriilor lor păcate. Căci *ele* au păcătuit strivindu-i; *ele* sunt acelea care au acționat cu violență oprimând pe nevinovatul servitor al lui Dumnezeu. Dar el, printr-un martiriu îndurat în mod exemplar, a dat exemplul credinței, fidelității şi speranței; el a îndeplinit deci îndatorirea impusă de Dumnezeu pentru izbăvirea de care vor avea parte de acum înainte toți.

De această izbăvire a întregii umanități se leagă mesianismul. Pentru profeți, restaurarea politică a lui Israel rămâne mereu condiția prealabilă a mesianismului. Mesia însuşi este un urmaş al spiței lui David care va restaura tronul lui David. Dar această vocație națională a lui Israel nu este un scop în sine. Ea urmăreşte o vocație universală în vederea convertirii tuturor popoarelor chemate să-l slujească şi să-l slăvească pe Dumnezeu în unitate. Astfel, mesianismul devine o anumită formă de progres obținut prin relații istorice cu idealul suprem al vieții religioase, iar Mesia este conceput ca simbolizând sarcina Servitorului lui YHVH, care este aceea a lui Israel, mai curând decât un simplu personaj de

---

[12] Pericopă, pasaj din *Biblie* care cuprinde o povestire, o parabolă. Se citeşte şi se comentează în cadrul unei slujbe religioase.

sânge regal având antipatii naționale şi ambiții politice.

Această spiritualizare a idealului mesianic nu îl face nici eterat, nici eshatologic, iar obiectivul său nu este totuşi „sfârşitul tuturor lucrurilor". Toate profețiile mesianice se referă în mod esențial la un viitor terestru. Iar acest viitor binecuvântat nu era prevăzut ca fiind unul doar religios (în sensul îngust al termenului). Este vorba de domnia descrisă ca aceea a „Domnului - dreptății noastre" (Ier. 23, 6). Țelul mesianismului este de a înlocui prezentul dominat de simțuri (luxură, aviditate, violențe şi patimă) printr-o ordine socială care, grație unei drepte cunoaşteri şi acțiuni, crează ceruri noi şi un pământ nou. „Nu vor mai face nici un rău şi nici un prăpăd în tot muntele meu cel sfânt, căci tot pământul va fi plin de cunoştința Domnului, precum apele acoperă fundul mării" (Isa. 11,9).

Dar la această mântuire universală a umanității individul este acela care trebuie să vină cu contribuția cea mai importantă. Aceasta a fost doctrina profesată de Ezechiel. La profeții anteriori, mântuirea adusă de eliberare (în raport cu răul) era o forță politică şi socială; iar ceea ce se avea în vedere era izbăvirea nu doar a lui Israel, ci şi a umanității. Mântuirea individului era o consecință necesară a triumfului universal al justiției. Dar, în această universalizare, individul ca atare nu conta deloc. Pentru Ezechiel, dimpotrivă, era o chestiune de prim ordin ca individul să fie eliberat de păcat. Ceea ce interesa mai mult nu era atât reconcilierea întregului popor sau a umanității cu Dumnezeu, ci aceea a individului, faptul ca el să devină un om al dreptății. Or, aceasta reclama ca el să devină conştient de păcatul individual. Ieremia, cum am mai spus, încercase zadarnic să combată ideea populară privind transferul pedepselor de la strămoşi la descendenți şi de la vinovați la inocenți şi să trezească în fiecare individ din popor sentimentul propriului său păcat. În acelaşi timp, el a vestit sosirea unei epoci în care nu se va mai spune: „Părinții au mâncat aguridă şi copiilor li s-au strepezit dinții, ci fiecare va muri din cauza propriei sale nelegiuiri..." (Ier. 31, 28 şi urm. [29 şi urm.]). Această epocă avea să fie Exilul care, aşa cum a prevăzut cu exactitate Ieremia, a dat naştere unei noi conştiințe aceea a culpabilității individuale. Profitând de situație, Ezechiel a căutat să insiste asupra învățăturilor predecesorului său şi să educe astfel poporul încât credința lui să-l ajute să conştientizeze responsabilitatea personală a păcatului (Ez. 18).

Dar Ezechiel nu era un profet al ruinei: el a fost înainte de toate un profet al speranței. A da pur şi simplu poporului un sens mai profund al păcatului, fără să-l faci să întrevadă, în acelaşi timp, ziua când va fi eliberat de această povară, nu ar sluji decât în a-l arunca în brațele disperării. Misiunea profetului era deci de a proclama promisiunea făcută de Dumnezeu (de a elibera individul de păcatul său) şi de a aduce tuturor sufletelor individuale, conştiente de păcatul lor, un mesaj de reconciliere cu Dumnezeu, printr-o reînnoire interioară operată de puterea divină. „Orice păcat poate fi urmat de iertare şi de o viață nouă", acesta e miezul mesajului său. Doar că, sublinia el, inițiativa trebuie să vină de la individul însuşi. „Zvârliți de la voi toate păcatele voastre cu care ați păcătuit şi să vă croiți o inimă nouă şi un duh nou..." (18, 31). Trebuie ca omul să vrea să fie eliberat de păcat şi să-şi facă el însuşi un spirit nou prin căință şi mărturisire. Făcând ceea ce îi incumbă, el se reconciliază cu Dumnezeu care, în milostenia lui, îl recrează în spiritul său şi în viața sa. „Şi vă voi da o inimă nouă şi un duh nou..." (36, 26).

Aici înfloreşte deplin ideea unei relații personale dintre individ şi Dumnezeu, idee care se poate ghici în spatele tuturor învățăturilor şi a întregii legislații a *Pentateuhului,* înflorind deplin. Omul, individul nu mai

e abandonat hazardului. El nu mai este marcat de păcatele părinților săi şi nu mai depinde de ceilalți oameni, nici de tirania lucrurilor. El este spiritualiceşte independent, deoarece este reconciliat cu Dumnezeu şi aparține lui Dumnezeu.

Această conştiință nouă a realității relațiilor personale cu Dumnezeu a avut o importanță capitală pentru poporul exilat, ea semnifica faptul că nici oraşul, nici Templul, nici sacrificările nu mai erau indispensabile şi că, în exil, poporul, fiecare, individual, ca şi în grup, putea fi în acelaşi timp un supus loial noii sale patrii şi să-l slăvească pe Dumnezeu cu care e împreună oriunde îl duc paşii.

8. Preoți şi psalmişti

Dacă profeții se arătau zeloşi în privința dreptății, aceasta nu izvora din dragostea pentru dreptate, ca principiu moral, ci fiindcă reprezenta voința revelată a lui Dumnezeu. Profeții nu vorbeau despre dreptate, nici nu recunoşteau legea morală în afara lui Dumnezeu şi a voinței Sale, aşa cum era ea revelată în *Tora.* Se simțeau datori să facă tot posibilul pentru a dezrădăcina răul, să alunge injustiția socială şi să suscite dreptatea pe pământ datorită credinței că voința lui Dumnezeu e dreaptă.

O asemenea grijă, cea dintâi, față de voința revelată a lui Dumnezeu o au profeții în comun cu preoții, care adeseori le sunt opuşi. Profeții - se spune - erau apărătorii unei religii exaltate, iar tot ce cereau ei era o dispoziție interioară, în vreme ce preoții reprezentau o formă inferioară a religiei, insistând asupra ritualului şi a ceremoniilor. În realitate, preoții erau mai mult decât nişte simpli funcționari ai Templului, cu interese limitate la un cult sacrificial şi la ceea ce are religia mai exterior. Ei se preocupau şi de învățătura *Torei,* sub toate aspectele, religioase şi morale (de ex.: Lev. 10, 10; Deut. 17, 9; 33, 10; Mica 3, 11; Ier. 18, 18); iar în Regatul din Sud, ei participau în mare măsură la administrarea justiției. În felul acesta, bizuindu-se şi unii şi ceilalți pe *Tora,* preoți şi profeți aveau în mod fundamental acelaşi ideal pe care fiecare grup căuta în modul său specific să-l răspândească. Profetul, enunțând principii religioase şi morale, preotul veghind la ceremoniile cultului. Ei se completau deci, profetul revelând idealul cuprins în ritual, iar preotul celebrând ritualul ce conținea idealul. Ceea ce îi indigna pe profeți şi le justifica reproşurile usturătoare era divorțul dintre pietatea interioară şi integritatea morală, pe de o parte, şi comportarea reală, pe de altă parte. Tot astfel „adevăratul" preot (căci existau preoți falşi aşa cum existau şi „falşi profeți") refuza să sancționeze ideea potrivit căreia oricine se putea ascunde în spatele cadrului sacrificial pentru a evita judecata lui Dumnezeu asupra josniciei sale morale şi asupra conduitei sale necinstite.

Foarte apropiați de preoți erau psalmiştii, ale căror imnuri şi cânturi, implorări şi laude erau utilizate de preoții care oficiau în Templu şi în adunările israelite uniți în adorație. Aceste texte rezultate, fiecare în parte, dintr-o experiență divină vie, sunt reunite în *Cartea Psalmilor,* unde geniul religios al lui Israel şi-a găsit cea mai înaltă expresie. Găsim aici confesiunea sufletului în accente lirice şi pasionale care exprimă toate marile adevăruri fundamentale ale religiei: prezența lui Dumnezeu, înrudirea spirituală a omului cu Dumnezeu, responsabilitatea sa înaintea lui Dumnezeu şi destinul său.

Detaliu semnificativ, *Cartea Psalmilor* se deschide cu o temă privind

fericirea omului: „Fericit e omul..." Şi cine este acest om fericit? Cel care, abţinându-se de la rău şi de la toate influenţele şi asocierile sale distructive, îşi eliberează inima şi spiritul pentru ca Dumnezeu să-l ia în stăpânire. Acest fapt capital, afirmat de Psalmul introductiv, dă tonul întregii Cărţi.

Pentru psalmist, fericirea unei întregi vieţi în spiritul lui Dumnezeu nu constă doar din fapte şi emoţii. Este vorba de o calitate esenţială a sufletului, un dar spiritual care îmbogăţeşte întreg conţinutul vieţii, transformând caracterul, personalitatea şi existenţa omului. Ea inspiră încrederea şi credinţa absolută în Dumnezeu, credinţă pe care nimic, nici adversitatea, nici prosperitatea, nu o întunecă sau stinge; ea procură o bucurie profundă inimii, trupului şi spiritului, alături de care bunurile materiale nu contează defel. Mai mult, ea comportă asigurarea triumfătoare a mântuirii divine, fie şi în faţa morţii. „Iată, chiar atunci când trec prin valea umbrei morţii, de nici un rău nu mă tem, căci Tu eşti cu mine" (23,4).

Fericirea psalmistului vine din faptul că el se apropie de Dumnezeu. Pentru el, Dumnezeu e mai mult decât Fiinţa Supremă, infinită, care menţine lumea şi îi dirijează istoria. El este marele şi credinciosul însoţitor al omului, care îi susţine spiritul în singurătate şi separare.

Atunci când după toate aparenţele nu se mai poate spera la nici un ajutor din partea omului, există întotdeauna prezenţa interioară a lui Dumnezeu pentru a vă călăuzi şi susţine: „Încotro să mă duc de la spiritul Tău, şi de la faţa Ta unde să fug? Dacă mă sui în ceruri, Tu eşti acolo, dacă mă culc în sălaşul morţii, Tu eşti acolo, dacă iau aripile dimineţii şi ajung la cea mai depărtată margine a mării, şi acolo mă va purta mâna Ta şi dreapta Ta mă va ajunge" (139, 7-10).

Dacă Dumnezeu este însoţitorul omului, faptul se datorează legăturii personale strânse care uneşte pe fiecare individ de Dumnezeu. Această legătură este comparată în *Psalmi* cu diferite genuri de relaţii umane: relaţii între un popor şi regele său, între un sclav şi stăpânul său, între un copil şi părintele său. Dar toate aceste concepţii derivă din relaţia fundamentală: aceea dintre o creatură şi creatorul ei: „Tu ai întocmit rărunchii mei, Tu m-ai ţesut în pântecele maicii mele (...). nu-ţi era ascunsă fiinţa mea atunci când am fost plăzmuit în taină..." (139, 13 şi 15). Fiind creat în mod special de Dumnezeu, omul este întemeiat în Dumnezeu prin întreaga sa persoană, iar toată această „minune" îl ridică la Dumnezeu, Autorul său. Viaţa sa, gândurile sale şi proiectele sale sunt în întregime cunoscute de Dumnezeu, iar prin toată această ştiinţă absolută, Dumnezeu pătrunde puternic în viaţa fizică şi morală a omului, determinând destinul său până în cele mai mici detalii. Mai mult: fiecare individ fiind opera mâinii lui Dumnezeu, El are un plan pentru fiecare. Îndeplinirea acestuia poate fi dificilă şi dureroasă, poate presupune o disciplină dură şi mari încercări; dar oricare ar fi acest plan, dacă omul îşi deschide inima şi spiritul în direcţia omniscienţei lui Dumnezeu, El îl va conduce în bucuria şi în pacea prezenţei Sale către viaţa eternă (139, 23 şi urm.).

Planul lui Dumnezeu, pentru fiecare, nu este decât un element din planul său vast al creaţiei. Pentru psalmist, universul este mai mult decât instrumentul unei guvernări divine. El a fost conceput de Dumnezeu pentru a fi locul unei ordini divine, intervenind în oricare detaliu al vieţii.

Trăsătura esenţială a ordinii pe care Dumnezeu a prevăzut-o pentru universul său este dreptatea. El a făcut din ea principalul sprijin al guvernării Sale divine (97,2). A păcătui împotriva dreptăţii înseamnă a păcătui împotriva lui Dumnezeu, tot astfel cum a păcătui împotriva lui

Dumnezeu echivalează cu a păcătui împotriva dreptății. Drept urmare, nedreptatea nu poate să apeleze decât la judecata Sa. Deoarece conducătorii națiunilor au neglijat să stabilească justiția şi iubirea în lume, judecata divină se rosteşte neîncetat împotriva lor (82).

Judecarea de către Dumnezeu a unei umanități păcătoase este o manifestare a sfințeniei divine care îl împiedică pe Dumnezeu să tolereze răul (99, 8). Faptul că cel rău prosperă pare incompatibil cu existența unui Dumnezeu Sfânt, care nu suportă răul. Mai mult, succesul forțelor răului care răspândesc teroare şi distrugere determină pe cei mai mulți să spună: „Domnul nu vede, Dumnezeul lui Iacob nu ia în seamă" (94, 7). Dar pentru psalmist, o asemenea atitudine este antiumană: dominată de viața animală, ea refuză să recunoască superioritatea spiritualului, superioritate care garantează victoria spiritului asupra materiei (92, 7).

Rațiunea acestei convingeri, care e aceea a psalmistului, este credința sa în omnipotența şi în eternitatea lui Dumnezeu, a cărui voință dreaptă nu poate decât să triumfe (92, 9). Omnipotența divină s-a manifestat mai întâi în creație şi ea continuă să se reveleze în reînnoirea permanentă a universului, pe care Dumnezeu îl menține până în cele mai infime părți ale sale. Ea se va manifesta la sfârşit prin distingerea radicală a celor răi care ruinează frumoasa creație a lui Dumnezeu (104, 35).

Exercitarea judecății divine nu este un act de răzbunare, ci are drept scop să stabilească justiția universală, care trebuie să vină o dată cu împărăția lui Dumnezeu. Întreaga istorie a umanității tinde spre acest scop în care ordinea divină îşi va găsi împlinirea (104, 35). Războaiele, epidemiile, seceta şi foametea, şi toate celelalte plăgi naturale care lovesc umanitatea sunt prevăzute de Providența binefăcătoare în vederea realizării planului Său în univers. Chiar şi războaiele sunt în gândirea psalmistului opera lui Dumnezeu (46, 9) prin aceea că ele tind către un scop superior, înscăunarea la tron a lui Dumnezeu printre fiii oamenilor (46, 11). Atunci când Dumnezeu se va proclama ei însuşi împărat, întreaga natură va proclama justiția guvernării Sale (50, 6); iar drepții care vor lucra în acest scop, „se vor bucura cu veselie" (68, 4) când aceasta va avea loc.

Forța Împărăției Sale nu va consta din lucruri materiale, ci în transcendența spiritualului în raport cu materialul, atunci când binele şi adevărul vor domni pe pământ. Această împărăție se va caracteriza prin cooperarea tuturor calităților şi virtuților morale: „Bunătatea şi fidelitatea se vor întâlni, justiția şi pacea se vor îmbrățişa" (85, 11), dovedind că individul şi societatea vor trăi în armonie şi vor exprima unitatea conştinței umane care-i va însufleți pe cetățenii Împărăției lui Dumnezeu.

Totuşi, pentru cei drepți, bucuria Împărăției lui Dumnezeu nu aparține unui viitor îndepărtat. Ei vor trăi experiența acesteia aici şi acum (33, 1). În durere, ca şi în bucurie, ei discern justiția guvernării lui Dumnezeu şi a tandrei Sale iubiri *(hesed)* care acoperă pământul (33, 5).

O dovadă deosebită a tandrei Sale iubiri este iertarea pe care o acordă păcătosului (51, 3). Această iubire este cea care îl recrează pe păcătosul penitent şi umilit în inima şi spiritul său făcând din el o creatură nouă cu un întreg trecut şters şi uitat şi plin de bucuria mântuirii lui Dumnezeu (51, 12-14).

În convingerea psalmistului, Împărăția lui Dumnezeu este scopul pentru care Dumnezeu a desemnat întregul Israel. Născut în libertate, în timpul Exodului, Israel a devenit un popor ales pentru a sluji Împărăției lui Dumnezeu (114, 1 şi urm.). Israel a fost ales nu pentru el însuşi, ci pentru Dumnezeu şi pentru împărăția sa. Libertatea pe care i-a dat-o Dumnezeu nu urma să fie o autorizație pentru a face orice, o licență a

deşertului, ci un preludiu la o servitute superioară la care poporul s-a angajat liber şi bucuros pe muntele Legii (Sinaiul). Israel trebuie să îndeplinească proiectul lui Dumnezeu în Lege şi prin Lege.

Într-unul din *Psalmi* (119), dispunem de un grandios imn al Legii. Legea apare aici sub un anumit număr de sinonime, fiecare din ele subliniind câte un aspect diferit al acesteia. În afara termenului general de *Tora* (învățătură), Legea este deci numită „cale", „mărturie", „cuvânt", „precept", „comandament", „ordonanță", „judecată", „promisiune"; aceasta exprimă plenitudinea conținutului şi a semnificației Legii.

Legea este, în acelaşi timp „precept" şi „comandament", lege şi datorie. Aceasta exprimă corelația Dumnezeu-om, caracteristica fundamentală a Legii. Legea vine de la Dumnezeu, datoria vine de la om, iar Legea este datorie, iar datoria este Lege. Israelitul trebuie să accepte jugul Legii, dar, în acelaşi timp, el acceptă jugul Împărăției lui Dumnezeu. Pentru el, acesta este singurul jug; nu există o altă împărăție decât Împărăția lui Dumnezeu.

Legea este o „mărturie". Ea atestă voința lui Dumnezeu față de Israel, fără să fie nevoie de un preot sau de un prezicător ca intermediar. În Lege Dumnezeu însuşi îşi revelează voința sa poporului Său ales.

Legea lui Dumnezeu este pentru lumea morală ceea ce sunt legile Naturii pentru lumea fizică. Ca şi acestea din urmă, ea este o „rânduială" având un statut, permanent şi imuabil, la fel de stabil precum rânduielile cerului şi pământului.

Legea înglobează toate actele vieții. Nu numai că ea reglementează, în calitate de „judecată", relațiile sociale în vederea stabilității şi fericirii societății, ci ea cere şi ca toate facultățile umane care funcționează în viața curentă să fie puse în slujba unei pietăți eficiente. Această exigență absolută a Legii este indicată prin termenul „cale". O cale este ceea ce conduce într-un anume loc; Legea este „Calea" pe care omul trebuie să meargă fără să se abată de-a lungul vieții sale.

Virtutea inspiratoare a Legii rezidă în faptul că ea este „Cuvântul lui Dumnezeu" adresat omului. Aceasta face din Lege, independent de conținutul său moral, un mijloc de comunicare prin care omul se apropie de Dumnezeu.

În sfârşit, Legea este o „zicere"[13]. Ea cuprinde numeroase mistere ascunse care îşi au sursa în Dumnezeu şi deşi nu sunt „rostite", adică direct comunicate de Dumnezeu omului, pot fi descoperite de către cei care se apleacă asupra „cuvântului rostit".

Acordul cu Legea nu este pentru psalmist un simplu act exterior de supunere la o lege exterioară. Ea vine dintr-o dragoste profundă față de Dumnezeu, care face să nască în el o dorință arzătoare de Dumnezeu, dorință care îi impregnează trupul şi sufletul. *Cartea Psalmilor* a fost scrisă de geniul lui Israel pentru a răspunde acestei iubiri şi acestei

---

[13] Acesta este, într-adevăr, sensul termenului pe care versiunile franceze le traduc (în Ps. 119) puțin prea precis prin „promisiuni" [a te ține deci de *cuvânt]* (ebraicul *imra* redat în engleză prin „a saying") ceea ce ar reveni la „a cuvânta" (englezescul *to speak)* corespunde în enumerarea făcută mai sus sinonimelor cuvântului Lege, ebraicului *dabar,* cuvânt; deosebirea dintre verbele, *amar* şi *dabar* este că cel dintâi, prin etimologia sa, ne face să ne gândim mai curând la sunete nearticulate (de aceea fără îndoială autorul pomeneşte aici nu de „promisiuni", ci de „misterele ascunse") şi că cel de-al doilea se referă la un discurs în sens de „logos" (să observăm de altfel că acest cuvânt slujeşte la traducerea în limba greacă a expresiei „debar YHVH").

dorințe. La alcătuirea acestei *Psaltiri* au contribuit numeroase stări sufleteşti (din mai multe secole, încă din epoca lui David şi chiar de mai înainte, până în perioada post-exilică): lirism, plângeri, triumf, disperare; dar toate se topesc într-un singur cânt glorios de slavă lui Dumnezeu, oferit în unison de către sufletele posedate şi pline de bucuria, armonia şi de pacea prezenței Sale care reuneşte totul.

9. Înțelepții

Profeților li se alătură *Hakamim* sau Înțelepții, ale căror scrieri sunt cuprinse în *Cartea Proverbelor, Iov* şi *Ecleziastul,* literatura sapiențială a lui Israel. Se pare că aceşti Înțelepți constituiau un grup definit, a cărui funcție era, potrivit lui Ieremia (18, 18) de „a sfătui". Sarcina pe care şi-o propuneau este limpede definită din primele versete ale *Cărții Proverbelor* (1,2-4):

Pentru cunoaşterea înțelepciunii şi a instruirii,
Pentru a înțelege cuvintele inteligenței;
Pentru a primi lecții de bun simț,
De justiție, de echitate şi de dreptate,
Pentru a da celor simpli discernământ,
Tânărului cunoaştere şi motive de reflecție.

Într-un cuvânt, Înțelepții doreau să aducă ignoranților cunoaştere şi înțelepciune, ca ei să trăiască înțelept şi drept şi să dezvolte la cei tineri şi fără experiență reflecția şi prudența.

Scopul lor era deci practic şi moral. Cum activitatea lor începe tocmai de pe vremea apariției Statului antic evreu, ei sunt împreună cu profeții, marii moralişti ai lui Israel. Laolaltă cu aceştia ei s-au străduit să moralizeze poporul evreu pentru a-l face să trăiască în dreptate. Împreună cu ei, înțelepții au fost avocații drepturilor omului şi au apărat virtuțile personale ale justiției şi echității împotriva injustiției şi tiraniei celor puternici şi duri; în sfârşit, o dată cu profeții, ei au proclamat valoarea intrinsecă a omului şi au încercat să uşureze povara celor oprimați şi zdrobiți de societate. Această cooperare seculară dintre profeți şi înțelepți a dat naştere spiritualității şi înaltei ținute morale care constituie fondul spiritului național evreiesc.

Această comuniune de interese care există între înțelepți şi Profeți, venea din arier-planul spiritual comun al eforturilor lor. Şi unii şi alții împărtăşeau aceleaşi premize şi ataşamente religioase. Ei îşi fundamentau teoria asupra vieții pe aceeaşi concepție exaltată despre Dumnezeu şi despre relația Sa cu omul. Ceea ce îi deosebea însă erau metodele. Profetul *vorbea pentru_Dumnezeu,* Înțeleptul pentru umanitate; profetul făcea apel la dreptatea divină, înțeleptul - la rațiunea umană. Profetul era subjugat de un sentiment irepresibil al prezenței şi al comandamentului lui Dumnezeu; înțeleptul era determinat de o grijă acută față de societate. Această deosebire dintre sursele de inspirație ale eforturilor lor colorau şi puneau accente predicilor şi maximelor respective.

Profetul e înflăcărat, plin de zel şi de pasiune; înțeleptul e rezonabil, calm şi rece. Profetul este idealist; înțeleptul este un realist, puțin utilitarist; cuvintele profetului sunt elocvente în predici; sfaturile înțeleptului - o învățătură rațională.

Felul lor diferit de a prezenta problemele morale şi sacrale determinau însăşi funcţia şi sfera lor de activitate. Sarcina profetului era de a răspândi cunoaşterea lui Dumnezeu; aceea a profetului, de a arăta cum putea fi aplicată această cunoaştere la viaţa şi la conduita cotidiană. Profetul ataca problema morală de sus: atenţia sa se îndrepta către conduita suveranilor şi a elitelor. Înţeleptul ataca de jos: el se preocupa de evreul mediu, în care el vedea sursa întregului progres moral.

Evreii nu sunt singurul popor care se poate mândri cu faptul că posedă o literatură sapienţială, canaaneenii, egiptenii şi babilonienii au avut şi ei o înţelepciune, chiar înaintea evreilor; tot astfel şi persanii. Mai târziu grecii au avut şi ei *sophia* lor. Dar există ceva original în înţelepciunea vechilor evrei, ceea ce face din ea o înţelepciune unică în lume.

Ideea centrală a literaturii sapienţiale ebraice este că lumea lui Dumnezeu are fundamente morale. Cu o constanţă remarcabilă ea susţine existenţa unei ordini morale în care virtutea şi răul primesc inevitabila lor răsplată. Această notă domină în mod deosebit în *Proverbe,* unde tânărul căruia i se adresează Cartea, de la un capăt la altul, este avertizat asupra teribilelor urmări morale, fizice şi spirituale ale unei proaste conduite. Un asemenea îndemn la morală comporta un element de prudenţă utilitară. Înţelepciunea şi buna conduită sunt recomandate, deoarece omul care le va alege ca reguli de viaţă va fi pe calea cea bună. Totuşi, în pofida acestor argumente interesate, *Proverbele* respiră o moralitate sănătoasă, mai presus de uşurătatea caracteristică moralelor utilitare. Această calitate le este conferită de religia care, prin cerinţele unei vieţi drepte, devine o forţă diriguitoare. Moralitatea şi virtutea pe care le cultivă această Carte sunt bazate pe religie, iar judecăţile morale pe care le pronunţă sunt întemeiate pe înseşi predicile profeţilor şi psalmiştilor, altfel spus, pe afirmarea existenţei lui Dumnezeu, pe omniscienţa Sa, pe veşnicia Sa şi pe justiţia Sa.

De la un capăt la altul, *Cartea Proverbelor* invită îndeosebi la teama de Dumnezeu. Este într-adevăr semnificativ faptul că, în vreme ce acest motiv este pretutindeni prezent în Carte (figurând de şaptesprezece ori), în mod cu totul curios nu există nici o referinţă privitoare la iubirea de Dumnezeu. Această tăcere asupra unui punct al doctrinei evreieşti care, începând de la *Pentateuh,* a fost considerat întotdeauna a fi principalul fundament al îndatoririi religioase şi morale, nu este involuntară. Ea este conformă punctului de vedere al *Bibliei* potrivit căreia, pentru un scop educativ, nici un motiv nu poate avea mai mult efect decât teama de Dumnezeu şi tot ceea ce presupune ea ca responsabilitate înaintea lui în conduita individuală în faţa lui.

Motivul iubirii este o forţă destul de constrângătoare şi inspiratoare pentru sufletele de elită, care au învăţat deja teama de Dumnezeu şi totodată să-şi domine toate pasiunile şi slăbiciunile inimii omeneşti, opuse aspiraţiilor şi eforturilor morale ale omului. Totuşi, marea masă, cu meschinăriile, vanităţile şi slăbiciunile sale, cu dispoziţiile şi instinctele rele, ca invidia, lăcomia şi senzualitatea, restanţă a copilăriei din punct de vedere moral, conduita sa riscă să nu mai fie modificată de nici un alt motiv decât de sfânta teamă de Dumnezeu.

În ultimă analiză, credinţa în guvernarea morală a universului de către Dumnezeu este fundalul Cărţii intens personalizate a *Ecleziastului,* cu toate reflecţiile şi ezitările sale. Această credinţă este aceea care îi permite autorului (poate lui Solomon însuşi sau altcuiva care s-a inspirat din experienţele sale numeroase şi variate) să triumfe asupra scepticismului şi a pesimismului care îi asaltează uneori sufletul. Conjugarea

morții cu răul tinde să facă din această lume articulația tuturor operelor şi speranțelor umane, pe care cuvintele „deşertăciunea deşertăciunilor", sunt înscrise cu majuscule; dar credința în guvernarea divină interzice disperarea. Ea porunceşte, dimpotrivă, să consideri lumea ca o creație a lui Dumnezeu şi locul unde se revelează bunătatea Sa, înțelepciunea Sa şi dreptatea Sa. Fie deci ca omul să se bucure de viață şi de toate plăcerile, fără să uite însă niciodată de îndatoririle şi de obligațiile sale. Fie ca el să acumuleze prin toate mijloacele cunoaşterea şi bogățiile, dar să-şi amintească întotdeauna de „teama de Dumnezeu şi să respecte poruncile sale" (12, 13), căci doar prin ele omul poate fi demn de acest nume.

În vreme ce *Ecleziastul* caută să elibereze omul de un sentiment de frustrare şi de disperare în fața relelor existente, Iov abordează chiar caracterul lui Dumnezeu însuşi, pus în discuție datorită suferinței celui nevinovat. Spiritele alese din toate epocile şi din toate popoarele s-au aplecat asupra problemei suferinței nemeritate. Această problemă, cum ştim din textele descoperite în ultimele decenii[14], s-a pus înțelepților din Egipt şi din Babilon; un subiect adeseori tratat cu angoasă şi oroare şi de tragicii greci. Dar există ceva particular în reacția gândirii ebraice la această problemă, un lucru care o face deosebit de dramatică. Aici, problema este mult mai profundă decât aceea a simplei suferințe personale. Nu este vorba de o simplă chestiune de suferință, oricât de dificil ar fi ea de suportat, ci o chestiune care priveşte însuşi caracterul lui Dumnezeu. Hrănit cu o credință care vorbeşte despre un Dumnezeu just şi drept, acordând fiecăruia ceea ce merită, spiritul ebraic nu se putea simți decât rănit de moarte de contradicția insurmontabilă pe care credea că o descoperă între ideile pe care se simțea constrâns să le aibă asupra lui Dumnezeu şi ceea ce cunoştea din guvernarea Lui asupra lumii. Acesta este aspectul teologic al problemei, pus în evidență de *Cartea lui Iov,* şi care conferă dramei mişcătoare a poemului forța sa tragică.

Iov nu este o lucrare filozofică. Nu se încearcă a se da aici un răspuns intelectual la chestiuni care se pun spiritului uman în fața aparentei neglijențe a lui Dumnezeu. Cei trei prieteni ai lui Iov pot foarte bine pretinde, în lungi şi strălucite discursuri, că suferințele sale sunt urmarea directă a păcatelor sale.

Dar la toate argumentele, Iov opune convingerea integrității sale şi faptul că s-a abținut de la păcate grave care ar justifica modul teribil în care a fost tratat. În aceste proteste de nevinovăție el este susținut de Dumnezeu însuşi. Când Dumnezeu îi apare lui Iov în furtună şi îl striveşte cu majestatea sa, el declară că Iov a vorbit într-adevăr bine, în vreme ce amicii săi, în aparență mai pioşi decât el, au vorbit prost. Totuşi, situație stranie, cuvintele pe care i le adresează Dumnezeu îl fac să-şi schimbe părerea. El pare satisfăcut pur şi simplu pentru că l-a constrâns pe Dumnezeu să răspundă.

Aici rezidă profunzimea şi originalitatea *Cărții lui Iov,* care o deosebeşte de cele ale predecesorilor săi şi de paralelele străine. Nu ceea ce a spus Dumnezeu a operat în Iov o schimbare atât de stranie, ci însuşi faptul că Dumnezeu i-a vorbit.

---

[14] Există o traducere engleză a textului egiptean intitulat: „Dialogul unui Disperat cu sufletul său" şi a imnului babilonian al lui Marduk „Vreau să-l laud pe Domnul înțelepciunii", texte care sunt cele mai apropiate paralele antice la *Cartea lui Iov* în: Pritchard, *op. cit.,* cel dintâi la p. 405 şi urm. şi cel de-al doilea (numit uneori „Iov-ul babilonian") la p. 434 şi urm.

Tot ce s-a spus, Iov ştia dinainte. Minunile creației şi ale universului nu sunt lucruri noi pentru el. Niciodată, în pofida tuturor suferințelor, el nu a pierdut încrederea în Dumnezeu. Nu s-a îndoit vreodată că Dumnezeu, care a creat atât de admirabil trupul său, ar uita să-l justifice, în final, şi în spirit. Înainte chiar să i se fi lansat o sfidare şi să i se arate porțile morții şi pe portarii întunericului (38, 17) el a avut viziunea unui viitor radios dincolo de mormânt, când Dumnezeu se va ridica pentru a lua în mână cauza sa împotriva amicilor săi care i-au atacat integritatea:

Dar eu ştiu că Izbăvitorul meu trăieşte,
Şi că el se va ridica cel din urmă pe pământ; Atunci când pielea mea se va nimici, el se va ridica,
Atunci, fără trup, vedea-voi pe Dumnezeu
(19,25 şi urm.).

Fireşte, el nu a aflat nimic din punct de vedere intelectual. Dar el a avut o viziune a lui Dumnezeu care a iluminat ungherele sumbre ale sufletului său şi l-a făcut umil şi pocăit:

Urechea mea auzise vorbindu-se despre Tine,
Dar acum ochiul meu Te-a văzut;
De aceea, mă osândesc pe mine şi mă pocăiesc
În pulbere şi cenuşă (42, 5 şi urm.).

Aceasta fusese viziunea Unicului, a Atotputernicului şi Atotînțeleptului, care s-a revelat sufletului său şi căruia el i se poate încredința fără rezerve, deşi nu îl poate înțelege. Această nouă experiență va da naştere unei convingeri mai profunde asupra prezenței interioare a lui Dumnezeu şi a bunătății Sale. Din pricina acestei convingeri el se simțea în siguranță. Deoarece Dumnezeu ținea viața sa în mâinile Sale, aceasta era mai presus de toate dificultățile şi suferințele, obiectul îngrijirilor din partea lui Dumnezeu, îngrijiri care depăşeau toate interogațiile şi toate protestele sale.

Dacă *Proverbele, Ecleziastul* şi *Iov* predică teama de Dumnezeu, *Cântarea Cântărilor,* trecută şi ea în rândul literaturii sapiențiale ebraice, celebrează iubirea de Dumnezeu. Această „perlă a literaturii", oricare ar fi de altfel originea imaginilor sale şi a structurii sale poetice, s-a impus din cele mai vechi timpuri conştiinței naționale a vechilor evrei. Este o carte dificilă; într-adevăr, este una dintre cele mai dificile cărți ale *Bibliei,* dar liniile mari ale subiectului sunt limpezi. Ea glorifică iubirea desăvârşită care rămâne constantă şi de neclintit printre toate seducțiile, şi deoarece geniul religios ebraic a văzut în poezia sa un veritabil tezaur de formă, de gândire şi de expresie (atunci când zugrăveşte dorința sufletului şi iubirea sa de Dumnezeu reprezentată prin ataşamentul Sulamitei pentru Prea-Iubitul ei) a conservat-o ca pe un tezaur literar național şi, în concluzie, a inclus-o în literatura sacră a lui Israel.

Se admite că imaginile *Cântării Cântărilor* sunt îndrăznețe şi senzuale şi se acordă prost cu concepția sublimă şi pură despre Dumnezeu, care este aceea a monoteismului ebraic, dar absența din această carte a oricărei referiri la Divinitate slujeşte la a arunca un văl asupra raporturilor intime dintre Dumnezeu şi om, pe care îşi propune să le zugrăvească. Sufletul omenesc suspină după Dumnezeu şi merge în întâmpinarea sa, iar Dumnezeu răspunde; însă Dumnezeu însuşi rămâne inefabil şi invizibil.

O altă trăsătură fundamentală a literaturii sapiențiale ebraice este

universalismul ei. Autorii acesteia îşi iau exemplele de oriunde le găsesc şi admit că şi alte naţiuni posedă cunoaşterea lui Dumnezeu. Înţelepciunea pe care această literatură o învaţă nu se întemeiază în mod fundamental pe *Tora* (deşi aceasta ar fi înţelepciunea supremă), ci îşi are sursa în raţiunea umană, în experienţa comună şi în observarea vieţii. Ea este deci mai presus de spaţiu şi de timp. Principiile sale sunt aplicabile în mod universal. Ele nu riscă să-şi piardă actualitatea, ci vor dura atâta vreme cât vor exista oameni.

Universalismul este, de asemenea, tema centrală a celorlalte Cărţi care, adăugate la cărţile sapienţiale şi la *Psalmi,* constituie colecţia numită „Scrierile (sacre)" (hagiografe). Acest universalism atinge punctul culminant cu *Cartea lui Rut.* Carte istorică în ce priveşte intenţia sa primară (avea drept scop să reconstituie arborele genealogic al lui David) şi vrea să ne înveţe că adevărata religie nu se mărgineşte la un anumit popor, ci e supra-naţională, şi că acel principiu al recompensării binelui de către Dumnezeu, departe de a depinde de apartenenţa rasială, este valabil în mod egal pentru toţi fiii oamenilor.

10. Statul teocratic din Palestina

Vreme de generaţii, profeţii, susţinuţi de preoţi, de psalmişti şi de înţelepţi s-au străduit să propovăduiască doctrinele sublime ale *Torei* şi să cucerească adeziunea poporului la comandamentele sale. Dar în zadar. Atras de obiceiurile naţiunilor, de cultele lor senzuale şi de morala lor egoistă, Israel a rămas surd la toate îndemnurile şi la toate avertismentele. Atunci s-a petrecut exilul babilonian. Aproape imediat, întreaga viaţă religioasă a israeliţilor, ca şi concepţia lor asupra existenţei, s-au schimbat radical. Meditând la experienţele lor tragice, în care au recunoscut dreapta judecată a lui Dumnezeu cu privire la apostazia lor, ei au înţeles, treptat, că viitorul lor depinde de ascultarea şi de supunerea la voinţa Sa, aşa cum s-a revelat în *Tora.*

În această stare de mâhnire şi de pocăinţă ei s-au încredinţat orientării preotului-profet Ezechiel, care nu numai că i-a încurajat făgăduindu-le binecuvântări spirituale şi restaurarea, ci a căutat să-i facă şi conştienţi de importanţa *Torei* pentru fericirea lor individuală şi naţională.

Ezechiel a fost urmat de un lung şir de doctori ai Legii cunoscuţi sub numele de *soferim* (scribi), în vremea cărora *Tora* a ajuns să ocupe un loc central în viaţa religioasă a poporului. Şcoala a urmat Templului, doctorul sau scribul preotului sacrificator, iar respectarea prescripţiilor religioase (îndeosebi Sabatul, rugăciunea şi postul), riturilor de sacrificiu. Tot în această epocă s-au pus fundamentele Sinagogii, adunările regulate ale acesteia răspunzând nevoilor celor exilaţi de adoraţie şi de instruire.

Acestea au fost deci instituţiile care s-au edificat pentru cultul pur şi sfânt al Dumnezeului unic întărindu-i pe exilaţi în pofida presiunilor exercitate de mediul idolatru cu cultul orgiac al aştrilor, cu templele sale somptuoase, clerul său puternic şi ritualul său vrăjitoresc. A rezultat, la sfârşitul Exilului, un popor vindecat radical de toate tendinţele sale idolatre, iar credinţa monoteistă a fost stabilită definitiv în Israel.

Captivitatea babiloniană s-a încheiat teoretic în anul 538 î.e.n., prin cucerirea Babilonului de către Cirus al Persiei. Dorind să vadă marele drum de tranzit, care era pe atunci Palestina, păzit de un popor a cărui gratitudine era garanţia devotamentului său, Cirus a decretat întoarcerea.

Imediat, o cohortă de 42.000 de suflete credincioase şi-a făcut bagajele şi, sub conducerea davidicului Zorobabel şi a preotului Ioşua, a pornit din nou spre ţara strămoşilor lor.

Ceea ce au regăsit era o ţară micşorată, sărăcită şi devastată. Colinele din nord fuseseră anexate de câtva timp Samariei, în vreme ce colinele din sud erau ocupate de edomiţi. Tot ce mai rămăsese era o fâşie îngustă de aproximativ 2.600 km^2 în împrejurimile Ierusalimului, în bună măsură deşert.

Foştii exilaţi aveau multe de făcut pentru a-şi reorganiza existenţa şi a ridica patria din starea de abandon în care căzuse. Cu toate acestea, în mijlocul tuturor preocupărilor şi a problemelor urgente, ei au înălţat imediat un altar chiar pe locul marelui altar de bronz al Templului lui Solomon şi au făcut pregătiri în vederea restaurării Casei Domnului, mărturie a credinţei monoteiste pe care, în sfârşit, au adoptat-o.

Dar n-au trecut bine primele clipe de entuziasm că s-au şi făcut auzite voci discordante. Moralizarea concepţiei despre Dumnezeu, deja admisă de evrei în general, i-a făcut totuşi pe mulţi să ridice problema valorii Templului şi a ritualului şi, în principiu, a respectării principiilor religioase. In faţa acestei atitudini critice, profeţii epocii, Hagai şi Zaharia, au insistat asupra necesităţii unui centru de adunare, pe care numai Templul îl putea oferi, pentru viaţa socială şi religioasă a poporului. Ei considerau că oricât de moralizată ar fi religia, este necesară întotdeauna o exprimare exterioară a comuniunii cu Dumnezeu şi a sfinţirii slujirii lui, pentru a permite omului să depăşească tendinţele şi influenţele nefaste din el şi din afara lui. Ei socoteau, de asemenea, că Templul, cu ritualul său bine reglementat, era capabil să stârnească anumite energii spirituale care, bine orientate, ar putea favoriza întreaga ordine socială şi morală a comunităţii.

S-au făcut auzite şi alte voci discordante, ele ridicând o problemă morală. Dispariţia totală a idolatriei cu toate ticăloşiile sale, ca sacrificările umane şi desfrâul, echivala pentru mulţi îndeplinirea legii morale, fără a mai fi nevoie de ceva în plus. Acestei probleme i s-a consacrat profetul Zaharia. Şi el dădea importanţă Templului şi susţinea că trebuie construit. Dar atenţia acordată cărămizilor şi mortarului nu îl împiedica să fie preocupat mai ales de reconstrucţia caracterului uman. El a luptat deci nu numai pentru a vedea Templul reconstruit şi consacrat lui Dumnezeu, ci şi pentru ca acei constructori să-şi însuşească adevărurile morale şi spirituale fără de care Templul şi cultul său nu ar fi fost decât o impostură. „Iată ce trebuie să faceţi: spuneţi adevărul fiecare aproapelui său; judecaţi şi daţi hotărâri drepte la porţile cetăţilor voastre potrivit adevărului şi în vederea păcii: pentru ca nimeni în inima sa să nu cugete rău împotriva semenului său, să nu-i placă falsele jurăminte, căci acestea toate sunt lucruri pe care le urăsc, zice Domnul" (Zah. 8,16 şi urm.).

Sub imboldul acestor profeţi, Templul a început să prindă contur, iar în 516 î.e.n., exact la şaptezeci de ani după „distrugere", s-a înălţat un templu nou, majestuos, pe ruinele celui vechi.

Între timp, în împrejurări în întregime necunoscute, Zorobabel, guvernatorul Iudeii, sub tutelă persană, atunci când a început reconstrucţia Templului, a dispărut de pe scenă. Autorităţile persane au transmis funcţia politică lui Ioşua, devenit mare preot al Templului reconstruit. Noua sa poziţie, concentrând autoritatea supremă (religioasă, civilă, inclusiv cea politică) a durat până la regii din Iudeea.

Maleahi, a cărui misiune a început după câţiva ani de existenţă a Templului, a dovedit, în spiritul predecesorilor săi, acelaşi zel pentru toate

detaliile Templului, ca şi pentru conduita morală. El a văzut totodată în Templu un simbol al cultului universal al lui Dumnezeu în viitor, atunci când numele său va fi mare printre naţiuni „de la răsăritul soarelui până ce va apune" (Mal. 1, 11). Dar îndeplinirea acestei viziuni universale, sublinia el, depinde de fidelitatea lui Israel faţă de *Tora,* căci doar fidelitatea sa ar putea să facă eficientă mărturia care să corespundă lui Dumnezeu şi Justiţiei Sale. Iată de ce el îşi încheie profeţia cu acest îndemn: „Amintiţi-vă de Legea lui Moise, slujitorul Meu-(...), de preceptele şi de rânduielile sale [poruncile religioase şi morale]" (Mal. 3, 22 [4, 4]). Cu acest mesaj profeţia ebraică şi-a luat rămas bun de la Israel şi de la lume. Ea şi-a îndeplinit rolul poruncit de Dumnezeu: a da lui Israel, iar prin el lumii, principiile potrivit cărora naţiunile şi indivizii trebuie să-şi împlinească destinul.

Dar această fidelitate faţă de *Tora,* pentru care pleda Maleahi, pretindea ca să fie cunoscut conţinutul *Torei,* iar aceasta trebuia să se facă prin instruire şi studiu. Dar, oricât de bizar ar părea, nu exista pe atunci în Iudeea doctori ai Legii. Singurele persoane capabile să ofere această învăţătură ar fi fost preoţii şi leviţii, dar de ei era nevoie pentru cultul propriu-zis, cu cânturile, psalmodierile şi muzica specifică ce la conferea caracterele cele mai distincte. Această absenţă în domeniul învăţăturii *Torei* însemna că religia poporului era pe cale de a deveni o simplă chestiune de rutină fără prea mare legătură cu problemele urgente ale existenţei: Greutăţile economice, recoltele proaste, incursiunile duşmanilor (samariteni şi edomiţi) au făcut efectiv viaţa comunităţii din Iudeea extrem de dură şi amară. Toată lumea era disperată şi încerca un sentiment de frustrare, ceea ce s-a repercutat şi asupra fidelităţii religioase a poporului. „E în zadar", spuneau ei, „să-l slujim pe Dumnezeu şi ce câştig vom avea din paza poruncilor Sale şi din faptul că umblăm trişti înaintea Domnului Savaot? (Mal. 3, 14). Şi cu toate că nu a avut loc o întoarcere la idolatrie, rezultatul a fost un curent religios care nu ezita să admită căsătoriile mixte cu vecinii păgâni: acest rău se răspândise în aşa măsură încât ameninţa nu numai puritatea religiei iudaice, ci însăşi existenţa micii lor comunităţi.

În vreme ce în Iudeea religia era în declin, evreii din cetatea Babilon cunoşteau o viaţă religioasă activă. Neavând nici temple, nici patrie, ei erau ameninţaţi să dispară rapid ca popor, riscând să fie absorbiţi de mediul păgrân în care trăiau. Dar voinţa lor tenace de a exista a izbândit. Ei au practicat tot mai intens *Tora* şi celelalte scrieri sacre, iar în jurul acestui patrimoniu spiritual au edificat o naţiune nouă, lipsită de orice limitare teritorială şi de orice legătură politică, întemeiată pe pietate şi studiu.

La rândul lor, autorităţile babiloniene au întrezărit imediat interesul ce-l aveau de a permite evreilor să-şi practice religia, să-şi păstreze instituţiile şi să le ofere mijloacele de a prospera. Drept urmare, majoritatea evreilor a progresat din punct de vedere social. Mulţi au ajuns pe primele locuri în ce priveşte câştigul şi influenţa, iar unul dintre ei, Daniel, a devenit, ca Iosif în Egipt, înţeleptul curţii.

Evreii din Babilon s-au bucurat de aceleaşi condiţii favorabile atunci când au trecut sub guvernarea persană. Vreme îndelungată ei au participat fără restricţii la viaţa comercială a Imperiului, iar unii din şefii lor au jucat chiar un rol politic la curtea regală din Susa. Sub Ahaşveroş, care e foarte probabil să fi fost chiar Xerxes (486-465), prosperitatea şi succesele evreilor au fost destul de răsunătoare pentru a stârni gelozia marelui vizir Haman; a fost necesară o succesiune de evenimente providenţiale, descrise în *Cartea Esterei,* pentru ca evreii imperiului

persan să fie salvați de la distrugerea plănuită de Haman.

Din această comunitate evreiască din Babilon vine Ezra, „scrib" dintr-o familie sacerdotală, pentru a infuza o viață şi o conştiință nouă evreimii din Iudeea. Împuternicit printr-un decret regal, obținut de la împăratul persan, Artaxerxes I, Mână-Lungă (464-424), şi care îi conferea puteri largi pentru a reforma religia în Iudeea, el a ajuns la Ierusalim, dacă ținem cont de cronologia biblică, la 458 î.e.n.[15], însoțit de preoți, leviți şi de exilați laici. El a declarat imediat un război nemilos căsătoriilor mixte, răspândind totodată în popor cunoaşterea „statutelor şi deciziilor" (precepte religioase şi morale) *Torei* (Ezr. 7, 10). Doisprezece ani mai târziu i s-a alăturat Neemia, paharnicul lui Artaxerxes la Susa, pe care regalul său stăpân l-a numit guvernator autonom al provinciei Iudeea. Deşi împăratul l-ar fi însărcinat mai ales cu o funcție politică (reorganizarea civilă şi economică a noului Stat şi apărarea împotriva vecinilor ostili) el a împărtăşit zelul lui Ezra pentru reformele religioase şi cele legate de *Tora.*

Activitatea lor comună în favoarea *Torei* a determinat un progres decisiv atunci când, în jurul anului 444, de ziua Anului Nou ebraic, Ezra a citit, în prezența lui Neemia, extrase din Cartea Legii lui Moise, înaintea unei mari adunări întrunite în mijlocul pieții din fața Templului pentru a celebra Sărbătoarea. Ezra era încadrat de interpreți profesionişti *(mebinim),* care explicau ceea ce se citea. Lectura a fost urmată de încheierea unui pact solemn între Neemia şi reprezentanții poporului care se angajau să asculte de poruncile *Torei* şi să se opună, între altele, căsătoriilor mixte şi violării repausului sabatic.

Lectura publică a *Torei* nu era o inovație în Israel. Există dovezi că asemenea lecturi au avut loc câteva generații înaintea lui Ezra (cf. Deut. 31, 10-13). Noutatea consta în explicația care însoțea lectura. Scopul lui Ezra era să confere *Torei* autoritatea supremă la care poporul să i se supună, aşa cum nu o făcuse niciodată până atunci. Dar pentru aceasta o simplă lectură nu ar fi fost de-ajuns. Ceea ce se citise trebuia explicat pentru a fi şi înțeles şi practicat. În plus, situația se schimbase radical de la înmânarea *Torei* lui Israel, încât textul scris nu mai putea fi considerat ca un ghid absolut. Dacă *Tora* urma deci să ocupe locul pe care Ezra dorea să-l dobândească, trebuia explicat nu numai sensul ei literal, ci urma să fie şi interpretată, ținând cont de schimbările survenite. Acestea erau exigențele pe care comentariul ce însoțea lectura lui Ezra trebuia să le satisfacă, ceea ce se înțelege mergea mai departe decât o simplă explicare a textului scris. Această metodă de interpretare nu constituia de altfel o inovație a lui Ezra. Ea nu era altceva decât aplicarea la epoca sa a tradiției orale, tradiție străveche transmisă din generație în generație sub denumirea de *Tora orală (Tora şe-be-al-pe),* alcătuită în parte din suplimente şi în parte din comentarii la *Tora scrisă (Tora şe-bi-ktav).* Efectul acestei tradiții a fost acela de a transforma Scriptura, document scris, susceptibil de îmbătrânire, într-o revelație continuă care nu încetează de a fi de actualitate.

Rezultatul eforturilor lui Ezra a fost faptul că *Tora,* departe de a fi monopolul exclusiv al unei clase, a devenit accesibilă tuturor acelora care doreau să o cunoască, ca şi faptul că, într-o zi, autoritatea sa absolută asupra Statului a fost şi ea recunoscută. Încet, dar sigur, *Tora* a devenit, prima sursă a tuturor practicilor şi a obiceiurilor evreieşti, în toate

---

[15] Unii savanți au vrut să-l plaseze pe Ezra după Neemia, datându-l pe cel dintâi la 398 în loc de 458, dar această datare este respinsă de majoritatea istoricilor.

domeniile vieții: religie, morală, politică, societate, economie şi viață particulară. Această întronare a *Torei* în spiritul şi în inima poporului a avut de departe cele mai importante repercusiuni asupra religiei şi istoriei poporului evreu. Ea a ferit iudaismul să devină o religie pur clericală, interesată doar de ritual şi de practici religioase, ci, dimpotrivă, să fie o religie revendicându-şi toate domeniile vieții. În acelaşi timp, ea proteja împotriva imitării păgânilor, imitare ce a avut drept urmare dispariția celor Zece Triburi şi distrugerea primului Stat evreu; ea a asigurat deci puritatea religiei naționale şi supraviețuirea iudaismului.

Acestea au fost originile Statului teocrat al Iudeii, Stat condus de *Tora,* şi care, deşi din punct de vedere politic şi economie insignifiant, avea să dea nu numai o direcție definită a istoriei evreieşti, ci şi un element capital al istoriei umanității.

În țările „împrăştierii", în afara Iudeii, centrele principale fiind la Babilon şi în Egipt, comunitățile evreieşti, care au rămas în relații strânse cu cea de la Ierusalim, au creat o unitate spirituală, fondată pe *Tora* şi pe un corp comun de tradiții, idealuri, speranțe şi aspirații. Unul dintre factorii acestei unități spirituale a fost influența lui Ezra şi Neemia la curtea persană, influență care le-a permis să impună tuturor comunităților imperiului persan un model uniform de credință şi de practică evreiască.

Această influență este ilustrată prin ordonanța descoperită la Elefantina, promulgată de Darius, în 419 î.e.n., garnizoanei evreieşti locale de a respecta Paştele conform exigențelor religiei acesteia. Această unitate a rămas întreagă chiar şi după ruperea unității lumii politice din care făceau parte şi evreii, o dată cu distrugerea Imperiului lui Alexandru cel Mare, către 300 î.e.n.

Existența liniştită dusă de evrei sub stăpânirea persană le-a îngăduit să continue nestingheriți opera începută de Ezra. O serie de doctori numiți *soferim* (scribi), şi în general identificați cu oamenii Marii Adunări, au hotărât să pună *Tora* la dispoziția întregului popor. In acest scop ei au predat *Tora* în sinagogi şi în şcoli. Ei au interpretat ordonanțele biblice (civile, casnice, economice şi sociale) formulându-le principiile pe care se bizuiau, ordonând detaliile, fixându-le normele, reglementând utilizarea lor, şi au adaptat legile la noile condiții. În interpretarea Scripturii, ei erau călăuziți de lumina rațiunii şi de principiile dreptății, justiției şi echității care pentru ei făceau parte din *Tora* revelată. Ei căutau deci să tempereze aparenta severitate a legii, străduindu-se să o facă mai apropiată vieții şi nevoilor fundamentale ale omului. Printre numeroasele exemple posibile ale metodei lor, citățm înlocuirea legii biblice a Talionului prin oferirea unei despăgubiri şi aplicarea moderată a legilor Sabatului în raport cu rigorismul unor secte care, sprijinindu-se pe litera Legii, se abțineau de la orice activitate fizică în zi de odihnă.

Un alt exemplu este modul cum au mlădiat ei legea privitoare la dovezile decesului unui soț: mărturia unui singur martor, bazată chiar pe relatări din auzite, a devenit suficientă pentru a permite unei soții să se recăsătorească.

Pe de altă parte, pentru a apăra *Tora* împotriva eventualelor infracțiuni, ei au publicat ordonanțe preventive numite „bariere", menite să împiedice orice violare a sacralității domeniului *Torei*[16]. Această

---

[16] Ca exemplu de astfel de „barieră" citățm interdicția de a atinge în zi de Sabat o unealtă de lucru, pentru a fi siguri că nu se va sluji cineva de ea; alte exemple privesc „spălarea mâinilor" înainte de mese şi dijma dată pentru anumite produse nespecificate în Legea scrisă.

activitate de învățare, de adaptare şi de modificare nu era decât o parte a sarcinii acestor *soferim.* Țelul lor era ca *Tora* să pătrundă în spiritul şi în inima poporului şi să sporească puterea ce o avea de a sanctifica toate domeniile vieții. Iar pentru aceasta ei contau mai aîes pe instruire. Au organizat deci explicații publice, cu regularitate, a *Pentateuhului,* ale *Profeților* şi ale *Hagiografelor* („Scrieri"), iar prin comentarii, istorie, legende şi parabole, căutau să inspire auditorilor lor o dragoste profundă față de Dumnezeu şi de *Tora* Sa. Mai mult, au instituit diverse practici menite a încuraja pietatea şi devoțiunea. Au organizat momente de reculegere cotidiană, cuprinzând rugăciuni exemplare din *Psalmi* şi au prescris principalele binecuvântări, ca şi majoritatea riturilor care constituie până în prezent normele extra-biblice ale evreilor pioşi.

Toate aceste prescripții datorate şcolii de *soferim* şi adaptările sau modificările legilor biblice au intrat în *Tora* nescrisă iar, în măsura în care ele erau în raport direct cu *Tora* scrisă, au devenit o parte a Legii revelate lui Moise pe Sinai.

Iudeea a încetat să mai stea sub legea persană din 333 î.e.n., atunci când cuceritorul macedonean, Alexandru cel Mare, a pătruns fără dificultate în Asia făcând din Palestina o provincie a sa. Alexandru nu era un cuceritor obişnuit, urmărind să câştige doar puterea. Scopul său, mai elevat, era să răspândească în lume civilizația elină: artele sale, filozofia sa, rafinamentul şi grația sa. Dar, în vreme ce toate popoarele cedau sub seducția strălucitoare a noii civilizații mediteraneene, numită elenism, doar evreii rămâneau indiferenți. Educați de *Tora,* ei au dobândit un sentiment acut al misiunii şi al destinului lor; refuzau orice compromis cu o civilizație fundamental păgână şi care, în pofida înțelepciunii sale, a rafinamentului şi a seducției sale incontestabile, disprețuia profund omul neaducându-i în cazul cel mai bun decât disperarea.

Dar Alexandru nu credea în elenizarea cu forța. Considerându-se moştenitorul legitim al împăraților Persiei, el a confirmat faptul că respectă statutele şi privilegiile acordate popoarelor cucerite de către predecesorii iranieni. În felul acesta, evreii au putut să-şi urmeze, sub guvernarea sa, nestingheriți, propriul mod de viață, să-şi practice religia şi să-şi păstreze, perfecționându-le chiar, propriile lor instituții.

Evreii s-au bucurat de aceleaşi condiții sub Ptolemei care, după moartea lui Alexandru, în anul 323, şi împărțirea imperiului său între generali, au devenit stăpânitorii Egiptului şi, în final, şi ai Palestinei. În general, Ptolemeii nu se preocupau de răspândirea elenismului printre supuşii lor. Cu toate acestea, în Egipt, unde se stabiliseră mii de evrei, fie ca emigranți voluntari, atraşi (unii) de umanitatea Ptolemeilor, fie ca mercenari sau prizonieri de război, elenizarea era inevitabilă, ba mai mult, chiar rapidă. Vreme îndelungată limba ebraică a fost aproape uitată, iar către anul 280, comunitatea evreiască din Alexandria (cea mai importantă obşte evreiască din Egipt) a considerat necesar să dea evreilor de limbă greacă o traducere elină a Sfintelor Scripturi. S-a tradus mai întâi *Pentateuhul,* apoi, curând, restul *Bibliei* ebraice. Această versiune greacă a *Bibliei* ebraice, cunoscută sub numele de *Septanta,* în amintirea celor şaptezeci[17] de bătrâni care se spune că au luat parte la această operă, este cea mai veche traducere a *Bibliei* într-o limbă străină, iar dacă, inițial, fusese destinată evreilor elenizați, ea a slujit şi ca să aducă iudaismul lumii păgâne, făcând astfel numeroşi prozeliți, atât în clasele superioare cât şi în popor.

Liniştea de care s-a bucurat comunitatea Iudeii sub Ptolemei a

[17] Exact 72, sau şase de flecare trib

încetat către 275 î.e.n., atunci când seleucizii (greci din Siria elenistică), în cursul destrămării Imperiului lui Alexandru, au pus stăpânire pe Babilon (312), Siria (301) şi Asia Mică (281) şi au încercat să cucerească Palestina. Aceasta din urmă a fost, vreme de peste un secol, teatrul de luptă dintre armate rivale.

Unul dintre efectele tulburărilor a fost declinul şi, în final, dispariția grupului organizat de *soferim;* urmarea - dezintegrarea aproape totală a vieții religioase publice.

O dată cu înfrângerea suferită de generalul egiptean Scopas, în fața lui Antiohus III (223-187) la Panias, în 198, țara a trecut definitiv sub legea seleucizilor. Situația s-a îmbunătățit însă imediat. Antiohus III, primul stăpân sirian al Iudeii, era binevoitor față de supuşii săi evrei. El le-a acordat o largă autonomie, şi le-a confirmat drepturile şi privilegiile de care se bucuraseră sub dominația egipteană. De altfel, evreii nu au întârziat să profite de această schimbare.

Una dintre nevoile presante era refacerea, sub o formă oarecare, a ceea ce fusese vreme îndelungată opera amintiților *soferim.* Un senat *(gerousia)* a fost însărcinat cu administrația generală, cu politica, justiția, problemele sociale şi publice, ca şi cu predarea şi interpretarea Legii, slujind şi - în calitate de autoritate religioasă - de autoritate indispensabilă în acele împrejurări.

În fruntea acestui corp guvernamental, cunoscut mai târziu sub numele de Sanhedrin, se afla un „cuplu" de doctori denumit *Zugot,* dintre care unul era *nasi* (prinț), iar celălalt av *bet din* (şef al tribunalului). Această dublă numire pare să fi fost o adaptare la noile condiții ale sistemului introdus de regele Iosafat, sistem care separa administrarea legii pur religioase de aceea a legii civile; de acum înainte, *nasi* avea autoritatea civilă (inclusiv cea politică), iar *av bet din,* pe cea religioasă. Totuşi, în ultimă instanță, autoritatea supremă revenea marelui preot, care păstra, sub seleucizi, drepturile şi prerogativele pe care le avusese sub perşi.

În vreme ce situația era, în linii mari, aceeaşi, ca şi sub regimurile precedente, în atitudinea poporului față de elenism a avut loc o schimbare decisivă. În Palestina s-au creat numeroase oraşe elenistice, punându-i pe evrei şi pe greci în contact nemijlocit, atât din punct de vedere social cât şi comercial. In iudaism au pătruns idei şi practici tipic greceşti atrăgând tot mai mult, mai ales pe membrii aristocrației şi ai claselor înstărite.

Din nefericire, elenismul venit în Palestina, ca şi în alte țări ale Orientului, în acea vreme, nu era elenismul Greciei clasice, acela care a culminat cu geniul unor oameni ca Pitagora, Socrate, Aristotel sau Platon. Era vorba de o varietate degenerată a elenismului, decadentă, perfidă, voluptuoasă, un elenism transmis prin soldați, comercianți, negustori de sclavi, patroni de lupanare.

Efectele degradante ale acestei noi civilizații asupra vieții religioase şi morale din Iudeea sunt indicate în *Cartea Jubileelor,* scrisă cam în aceeaşi epocă. Normele biblice erau neglijate, Sabatul disprețuit, circumcizia abandonată. Tineretul evreu practica atletismul, ca la greci, despuiați de veşminte, iar idolatria a reapărut printre evrei. În domeniul moral, degradarea a avansat într-atât încât chiar şi jurământul şi-a pierdut caracterul sacru, Ben Sira (Isus, fiul lui Sira), alt contemporan, vorbeşte şi el, în cartea sa numită uneori „Ecleziasticul" (Siracidul), despre evrei care se ruşinau de *Tora* şi despre necredincioşii care au abandonat Legea Celui de Sus (41, 18).

O vreme, celor ce adoptaseră stilul de viață grecesc nu le-a prea

păsat de compatrioții lor care au preferat fidelitatea. Dar puțin mai târziu, o dată cu ascensiunea lui Antiohus IV (175-164), fiul lui Antiohus III şi succesor al fratelui său Seleucos IV, unii evrei renegați au făcut eforturi evidente pentru a eleniza cu forța Iudeea.

Cu toată fascinația produsă asupra lor de modele şi de obiceiurile greceşti, zelul lor pentru elenism avea mai ales o motivație politică. Ei vedeau minusculul Stat al Iudeii ca o jucărie fără apărare în mâinile celor două puteri rivale şi credeau că securitatea ei viitoare era în funcție de integrarea sa completă în marele imperiu siro-grec şi de imitarea instituțiilor sale. Această atitudine corespundea perfect scopurilor lui Antiohus. Megaloman cum era, îşi conferise singur titlul de *Theos Epiphanes* (zeul vizibil); el urmărea o politică de unificare, încercând să impună tuturor supuşilor săi civilizația sa națională. Recunoscând în religia iudaică duşmanul său implacabil, a decis să o extirpe din toată țara. Sub pedeapsa cu moartea au fost interzise tot ce prescria religia, îndeosebi circumcizia, respectarea Şabatului şi a sărbătorilor, au fost arse exemplare din „Cartea Legii lui Moise", iar păstrarea lor declarată crimă capitală. Toate sacrificiile evreieşti au fost proscrise. Templul însuşi a fost utilizat pentru cultul lui Zeus Olimpianul. Se jertfea carnea de porc pe altar, se introduceau curtezane în spațiile sacre, iar altare păgâne se înălțau în oraşe şi sate, loialitatea locuitorilor fiind judecată în funcție de faptul dacă aduceau sau nu sacrificări pe aceste altare.

Încă mai primejdios pentru iudaism, în această criză, a fost faptul că Antiohus a fost ajutat, în măsurile de păgânizare, de mari preoți trădători, mai întâi de Iason, apoi de Menelaus, care l-a înlocuit; ambii, versatili în ambițiile lor, au încercat să iasă în evidență pentru a câştiga favorurile lui Antiohus, manifestând un zel linguşitor față de politica sa. De altfel, o parte importantă a comunității, oameni bogați şi cu funcții înalte nu se prea opuneau unei asemenea elenizări; ei considerau că ea va aduce pacea şi ordinea în țară, ca şi toate privilegiile cetățeniei antiohiene.

Cu toate acestea, poporul, grație eforturilor stăruitoare a unei serii de doctori ai Legii, al căror nume s-au pierdut pentru noi, a rămas fidel şi ferm. Refuzând să cedeze, mulți au murit ca martiri, în vreme ce alții şi-au căutat salvarea prin fugă şi exil.

Curând această rezistență pasivă a crescut şi chiar s-a agravat transformându-se într-o revoltă deschisă. Matatias, preotul vârstnic al familiei Haşmoneilor, care locuia la Modin, orăşel în nord-vestul Ierusalimului, a lansat acest apel:

„Cine e devotat *Torei* să mă urmeze". Acest apel iudaic a indicat şi caracterul revoltei. Acesta urma să fie în esență un război pentru apărarea *Torei.* Au răspuns chemării mii de oameni. Se recunoaşte că cei ce l-au urmat pe Matatias nu aveau aceeaşi motivație. Pentru majoritatea răsculaților se pot descoperi două motive: unul religios şi altul politic. Acest prim grup considera că e mai bine pentru apărarea *Torei* să se obțină libertatea politică, să se respingă jugul străin şi să se stabilească un Stat evreu independent. Erau, de asemenea, şi cei care aveau intenții pur religioase, *Hasidim* (sau pioşii). Tot ce îi interesa era *Tora,* iar ei nu urmăreau nici un avantaj politic. In sfârşit, alții sperau, de fapt, obținerea libertății politice, dar apărarea *Torei* nu era pentru ei decât un slogan comod pentru a obține sprijinul celor care nu se preocupau de politică. Însă, în prima fază a luptei, toți cei ce au avut încredere în Matatias au uitat deosebirile de vederi şi au luat armele în mâini pentru apărarea *Torei.*

Alcătuind grupuscule răsculate ei au bătut drumurile distrugând altarele păgâne hărțuindu-i pe apostați, purtând o luptă de gherilă

împotriva inamicului. Ca represiune, trupele punitive siriene care au fost trimise contra lor au declanşat unul dintre atacuri într-o zi de Sabat.

Soldaţii evrei însă, nevrând să desacralizeze ziua Domnului, au pierit fără cea mai mică rezistenţă. Din această cauză Matatias a emis un decret, care a căpătat forţă de lege pentru evrei, făcând obligatorie apărarea, dacă sunt atacaţi în zi de Sabat.

După moartea lui Matatias, lupta a fost continuată de cei cinci fii ai săi. Cel mai viteaz dintre ei era Iuda, care a fost numit Macabeul (se presupune în general că această poreclă semnifică „Ciocanul"; de aici şi-a tras numele întreaga familie precum şi *Cărţile Macabeilor).* Tactician excelent, el a evitat bătăliile ordonate, faţă în faţă cu inamicul. Surprinzându-le noaptea, el a înfrânt mai multe armate siriene mult mai numeroase şi mai bine echipate decât a sa.

Într-un an el l-a alungat pe duşman şi din Ierusalim şi a recucerit Templul, pe care l-a purificat de toate necurăţeniile păgâne şi, o dată restaurat, l-a dedicat din nou, sfinţindu-l, cultului Dumnezeului lui Israel, la 25 Kislev (decembrie) 165 î.e.n. Atunci a fost instituită o sărbătoare specială, marcată de aprinderea lumânărilor şi celebrată vesel timp de opt zile, sub denumirea de Hanuca (Inaugurare), în fiecare an, neîntrerupt.

Puţin după recucerirea Templului, Antiohus a murit şi, după câteva bătălii, în care fiecare a avut parte de victoriile şi înfrângerile sale, s-a încheiat o pace, în 163, iar evreii au obţinut deplina libertate de a trăi „potrivit obiceiurilor părinţilor lor" (I, Mac. 6, 59).

Victoria *Torei* asupra elenismului era de acum înainte completă şi definitivă. Partidul elenizant s-a dezagregat lent; aderenţii săi au fost, fie absorbiţi de inamic, fie au revenit la compatrioţii lor fideli. Cu toate că independenţa absolută mai era posibil încă de obţinut, a fost stabilită o curte supremă pentru a administra treburile interne ale comunităţii, potrivit *Torei,* care şi-a reocupat o dată în plus locul central în ţară.

Cauza religioasă pentru care macabeii au pus mâna pe arme nu mai era de acum înainte o chestiune de viaţă sau de moarte, dar Iudeea era încă departe de a se bucura de libertate politică. Ea se afla tot sub cizma siriană. Lupta pentru libertatea politică a continuat mai bine de douăzeci de ani; unul după altul, patru dintre fraţii macabei şi-au pierdut viaţa. Pentru a încheia, în 143, Simon, ultimul supravieţuitor i-a alungat pe sirieni din Ierusalim şi aşa cum stă scris în I Mac. 13, 41 „jugul păgân asupra lui Israel s-a ridicat". Iudeea era de acum înainte independentă, iar Simon a fost ales de popor ca primul mare preot şi guvernator civil, cu titlul de *nasi* al Statului evreu renăscut.

11. Al doilea Imperiu ebraic

Hasidimii nu au participat la lupta dusă de fraţii Macabei pentru obţinerea independenţei naţionale. Atingându-şi obiectivul religios, ei au ieşit din arenă făcând pace cu sirienii. Nu trebuie însă condamnată această atitudine ca antipatriotică. Deşi iubirea lor de ţară şi de popor a fost la fel de arzătoare ca a oricui altcuiva, hasidimii nu credeau că minuscula Iudeea ar putea să se elibereze complet de sub dominaţia străină într-o vreme în care ţări avide ca Siria, Egiptul şi Roma, puteri în ascensiune, ameninţau pretutindeni să devoreze micile naţiuni.

Suita evenimentelor le-a dat lor în mare măsură dreptate. Iuda, el însuşi, în pofida strălucitelor sale victorii, a înţeles slăbiciunea poziţiei

sale şi a încercat să o remedieze încheind o alianță cu Roma, alianță care avea să fie primul pas către pierderea independenței naționale pe care Israel tocmai o dobândise.

Cu toate acestea, pentru moment, Iudeea se simțea în siguranță. Sub domnia lui Simon, țara a fost îndeajuns de prosperă, iar fiul său, Ioan Hyrcan (135-104), care i-a urmat în acelaşi timp ca mare preot şi ca guvernator civil, profitând de luptele interne siriene, şi-a extins regatul. Dar victoriile sale l-au făcut tot mai ambițios. Nu mai era vorba de libertatea religioasă sau de independența politică. El visa un regat, un imperiu. S-a lansat deci în războaie ofensive la toate frontierele. A folosit trupe mercenare păgâne, cu ajutorul cărora a cucerit Samaria şi Idumeea (fostul Edom) impunând locuitorilor cu forța circumcizia.

Naționalismul agresiv al lui Ioan Hyrcan s-a ciocnit de o violentă opoziție din partea fariseilor care, împreună cu saduceii, reprezentau cele două mari partide ale epocii. Moştenitori spirituali ai, hasizilor, fariseii nu puteau decât să condamne un război de expansiune teritorială. Opoziția fariseilor, cu mare influență în popor, l-a obligat pe Hyrcan să facă apel la mercenari pentru aventurile sale militare.

El nu putea să decreteze recrutarea, deoarece îi era interzisă de *Tora* (cf. Deut. 20, 8), constituția țării. Singura susținere venea din partea saduceilor, care cuprindeau în rândurile lor pe foştii evrei elenizați: clasele superioare ale clerului şi bogații proprietari funciari, care au adoptat numeroase idei străine, şi, o dată cu ele, un naționalism intens şi agresiv.

Iată-ne ajunşi la momentul de separare al celor două partide: politica lui Ioan Hyrcan nu a făcut decât să accentueze această separare. Denumirea lor, intrată în istorie, nu indică şi deosebirea dintre cele două partide, căci sensul lor nu e desigur limpede. Ambele partide erau fidele *Torei.* Dar, în vreme ce saduceii, deşi recunoscuseră *Tora,* insistau mai ales asupra națiunii, fariseii, în pofida ataşamentului lor față de Stat, insistau mai ales asupra *Torei.*

Această deosebire de atitudine a determinat întinderea şi natura autorității pe care *Tora* urma să o aibă în Stat. Fariseii doreau ca toate treburile Statului să fie conduse strict după *Tora,* fără nici un alt considerent. Saduceii pretindeau că, deşi e bine ca *Tora* să constituie Constituția Statului, era imposibil în noile condiții să se mențină o administrație care reclama în mod necesar relații strânse cu puterile păgâne, fără a face din oportunitatea politică şi din interesul economic argumente decisive. Nu se poate spune că fariseii ar fi fost orbi la schimbarea condițiilor, dar problema era validitatea Legii orale şi includerea ei în noțiunea de *Tora.* Dacă *Tora* nu era decât textul scris al celor cinci Cărți ale lui Moise, era evident imposibil să asculți de ele în noile împrejurări. Dacă, dimpotrivă, *Tora* cuprindea şi Legea orală, atunci era îngăduit să o interpretezi pentru a descoperi adevăratul sens al textului scris şi aplicarea sa la nevoile epocii.

Deosebirea de atitudine dintre farisei şi saducei în privința importanței *Torei* şi a națiunii provenea din concepțiile respective referitoare la Dumnezeu. Pentru saducei, Dumnezeu era înainte de toate un zeu național, doar Dumnezeul lui Israel; pentru farisei, El era un Dumnezeu universal, Dumnezeul întregii omeniri. Aceasta conducea mai departe la o deosebire doctrinară în materie de eshatologie (doctrina lucrurilor ultime). Aşa cum o arată *Istoria Religiilor,* credința într-un Dumnezeu universal tinde către individualizarea religiei, în vreme ce credința într-un zeu național merge în sens opus. Cum fariseii vedeau în Dumnezeu pe Dumnezeul întregii umanități, ei menținеau doctrina

relației individuale cu Dumnezeu şi responsabilitatea individuală în fața Lui şi credeau deci în supraviețuirea sufletului individual şi în răsplata în lumea de apoi; cât priveşte pe saducei, cu concepția lor naționalistă a religiei, ei respingeau toate aceste idei fundamental individualiste şi eshatologice ca pure fantezii ale fariseilor.

Ioan Hyrcan fusese mai întâi fariseu, iar atunci când a reconstituit Sanhedrinul sau Marele Bet Din, instrumentul domniei sale, el l-a umplut de farisei! Dar fariseii s-au opus cumulării rangurilor de mare preot şi a puterii temporale; iritat de atitudinea lor, el a rupt-o cu ei şi a trecut la saducei.

Din acest moment cele două partide au devenit deschis rivale şi au intrat în competiție pentru controlul Statului. De câte ori saduceii dețineau puterea, țara era pradă ideilor agresive, revoltelor şi vărsării de sânge. O asemenea situație tragică a fost sub cârmuirea tuturor fiilor şi succesorilor lui Ioan Hyrcan, mai întâi sub Aristobul, care s-a uns singur rege, apoi sub fratele său, Alexandru Iannai (103-76), care, ca urmare a unor campanii militare, a domnit către sfârşitul vieții asupra unui regat aproape la fel de mare ca cel al lui Solomon. În pofida acestor câştiguri teritoriale şi a victoriilor militare, fariseii nu au încetat să facă opoziție. Masele s-au poziționat alături de farisei şi nu au ezitat să-l atace direct, chiar pe rege în persoană, în cursul unei Sărbători a Tabernacolelor (Corturilor), pentru că ar fi tratat cu dispreț ritul libațiunii apei care, potrivit tradiției fariseice el trebuia să o celebreze la altar ca preot oficiant. A urmat un masacru, iar numeroşi farisei au trebuit să se exileze. Cu limbă de moarte el şi-a sfătuit soția, Salomeia Alexandra, desemnată succesoare, să facă pace cu fariseii. Urmând acest sfat, Alexandra i-a rechemat pe farisei din exil şi le-a dat un loc în guvernarea țării. Reveniți la putere ei aveau acum mai multă influență şi autoritate ca oricând. Aşa că au reorganizat Sanhedrinul, înțesat exclusiv cu membrii lor. Au reformat şi ritualul Templului, potrivit prescripțiilor lor, şi au publicat o seamă de legi cerute de situație. Pe primul loc al acestor şefi ai fariseilor se afla Simeon ben Şetah care, împreună cu Iuda ben Tabai, s-au situat în fruntea Sanhedrinului, cel dintâi ca *nasi,* cel de-al doilea ca *av bet din.* Ambii au exercitat presiuni asupra judecătorilor să depună cea mai mare grijă şi cea mai mare imparțialitate în administrarea justiției, pe când Simeon ben Şetah a fost la originea instituției (contractului) căsătoriei - *Ketuba* (menit a da femeii un sentiment securizant şi a o proteja împotriva divorțurilor pripite), ca şi a democratizării învățământului. Fariseii au realizat, de asemenea, separarea puterii regale de puterea ecleziastică şi au împiedicat casa regală să se aventureze în războaie şi în cuceriri externe. Pacea externă a fost dublată de o perioadă de linişte şi de prosperitate internă aşa încât, în percepția generațiilor următoare, domnia Salomeii Alexandra a fost considerată ca o vârstă de aur în istoria celui de-al doilea imperiu.

Dar puțin după moartea Alexandrei (67 î.e.n.) saduceii au ridicat capul. Seduşi de caracterul belicos al fiului ei mai mic, Aristobul, ei au susținut pretenția acestuia la succesiune, împotriva lui Hyrcan, fratele său mai mare, care, nemulțumit doar cu titlul de mare preot, a pus stăpânire şi pe tron. Deşi îl preferau pe paşnicul Hyrcan, fariseii priveau cu suspiciune un personaj cumulând poziția de rege şi de mare preot şi, ca atare, i-au retras sprijinul. Conflictul a luat sfârşit cu victoria lui Aristobul, care a smuls fratelui său învins ambele poziții.

Dar, în acest moment, ca printr-o răzbunare inconştientă, un descendent al edomiților, pe care Ioan Hyrcan i-a iudaizat cu forța, a apărut pe scenă şi a declanşat o serie de evenimente care urmau să

clatine fără speranță al doilea imperiu ebreu. Numele său era Antipater. Calculat, perfid şi ambițios, Antipater l-a convins pe cel înfrânt, pe Hyrcan, să-l cheme în ajutor pe Aretas, regele Arabiei nabateene de la frontierele Iudeii. O dată în plus, între cei doi frați a izbucnit războiul civil. Atât unul cât şi celălalt au cerut apoi ajutorul Romei. Pompei a răspuns, cucerind capitala şi țara (63 î.e.n.).

De acum înainte, Iudeea era o provincie romană, plasată sub guvernarea lui Hyrcan, pe care Pompei l-a restabilit ca mare preot, dar nu şi ca rege. Fariseii s-au ținut departe de aceste războaie. Gata să moară pentru *Tora,* pentru care trăiau, ei au refuzat să-şi sacrifice viața într-o luptă fără speranță pentru independența națională, unde miza nu era de ordin religios. Hyrcan şi aristocrația care îl susținea au început şi ei să înțeleagă că s-a sfârşit cu independența Iudeii şi că viitorul depindea de supunerea față de Roma. Dar pentru Antipater, numirea lui Hyrcan de către Pompei însemna o putere sporită şi nu i-a trebuit mult timp ca să profite de aceasta. Când Cezar a devenit stăpânul Romei, după înfrângerea lui Pompei la Farsala, în anul 48 î.e.n., Antipater care, din prudență, l-a susținut tot timpul pe Cezar, s-a grăbit să intre în grațiile noului dictator, fiind răsplătit cu numirea ca procurator al Iudeii. El i-a dat imediat fiului său Herodes, funcția de guvernator al Galileei. Norocul i-a surâs, în sfârşit, o dată cu invadarea Palestinei de către parți, care l-au numit pe fiul lui Aristobul, Antigonos, rege şi mare preot al Iudeii. Herodes (Irod) a plecat imediat la Roma unde a fost numit de Senat rege al Iudeii în anul 39 î.e.n. Atunci a revenit în țară, l-a bătut pe Antigonos, a cucerit Ierusalimul şi a pus capăt dinastiei haşmoneene şi tuturor pretențiilor sale.

Sub stăpânul idumeean, Iudeea, mereu independentă în teorie, era în realitate legată de Roma. Marionetă a romanilor, Herodes punea interesele acestora mai presus de cele ale supuşilor săi. Crud, lacom şi răzbunător şi înțelegând că avea puțină popularitate în popor, el a lichidat întreaga dinastie haşmoneană şi, prin război şi surghiunire, a făcut să decadă clasele superioare în care saduceii, erau numeroşi. Pe de altă parte, pentru a se împăca şi cu poporul de rând, el s-a lansat în mari construcții, dând de lucru multora, reconstruind şi Templul, cu un lux exagerat. Din aceleaşi motive „a căutat să-şi asigure bunăvoința fariseilor, a căror influență morală şi spirituală asupra maselor a sporit pe seama declinului aceleia a saduceilor. Atunci când fariseii au refuzat să-i presteze jurământul de supunere, nu a insistat. Cât despre farisei, ei au şi terminat cu politica. Realişti, ei admiteau faptul tragic că nimic, din punct de vedere uman, nu le mai putea elibera țara de sub tirania romană care, cu ajutorul unui rege, pe jumătate pagan, devenea tot mai apăsătoare. Refuzând să renunțe la speranța unor vremuri mai bune, în viitor, ei erau satisfăcuți că pot să se consacre în prezent studiului *Torei,* ca şi răspândirii, cunoaşterii şi respectării acesteia de întregul popor.

Faptul că, de o manieră generală, fariseii s-au retras din politică, făcea necesară o separare a administrației politice de administrația religioasă a țării. Aceasta a condus la crearea a două Sanhedrine, unul politic, celălalt religios. Sanhredinul politic, alcătuit mai ales din saducei aristocrați şi prezidat de marele preot, se ocupa de politică şi de relațiile Statului cu țările străine; Sanhedrinul religios, numit Marele Bet Din (= Casa Mare a Justiției), prezidat de un cuplu de doctori ai Legii avea deplina autoritate asupra vieții religioase a poporului şi se preocupa de toate chestiunile civile şi casnice în măsura în care ele nu interferau cu

politica Statului[18]. Profitând din plin de situație, fariseii au învățat şi au interpretat *Tora,* au împărțit dreptatea în numele ei în toate domeniile (religios şi moral) şi i-au adaptat normele la noile condiții, lucrând împreună cu compatrioții lor la o practică mai fidelă preceptelor divine, stimulând totodată în ei speranța mesianică: în restaurarea lui Israel, în revenirea gloriei şi măreției sale naționale de altădată şi în domnia universală a Dumnezeului unic.

Cei mai reputați dintre doctorii farisei ai acestei epoci au fost Hilel şi Şamai, Hilel fiind *nasi,* iar Şamai *av bet din.* Dacă cel dintâi a venit din Babilon la vârsta adultă, cel de-al doilea s-a născut la Ierusalim. Cei doi doctori se deosebeau ca temperament: Hilel avea reputația de a fi un sfânt: răbdător, blând şi umil. Influența sa morală asupra generației sale şi asupra celor următoare a fost imensă. El a rezumat iudaismul în Regula de Aur: „Să nu faci altora ce n-ai vrea să ți se facă ție însuți"[19]. Şamai era mai sever. Cu toate acestea, în pofida acestui contrast, Şamai era tot atât de uman ca şi Hilel. Maxima lui Hilel „Fii unul dintre discipolii lui Aaron, iubind pacea, urmărind pacea şi iubind creaturile umane!"[20] îşi găseşte pandantul într-un cuvânt al lui Şamai: „Primeşte oricare om cu bucurie!"[21]. Aceşti doi doctori (ai Legii) se deosebeau şi în ceea ce priveşte interpretarea şi aplicarea Legii, Hilel tinzând spre indulgență, iar Şamai spre rigoare. Deosebirea de atitudine nu era o simplă chestiune de temperament. În ultimă analiză ea se explica prin principii exegetice diferite, care, uneori, ajungeau la o totală opoziție, Hilel fiind mai puțin riguros decât Şamai. În general, se pare că Şamai, doar dacă contrariul nu ar fi fost atestat de o tradiție limpede, era ataşat mai mult decât Hilel de sensul literal al textului. Hilel se simțea liber de anumite principii exegetice, de care ştia că fuseseră aplicate de savanți înaintea lui, ceea ce îi permitea să adapteze Legea la situații noi. Un exemplu clasic al modului cum aplica Hilel metoda sa este instituirea aşa-numitului *prosbul*[22]*,* lege care îi asigura pe creditori împotriva efectelor anului sabatic, de odihnă, care, potrivit Deut. 15, 1-3, cerea anularea datoriilor.

Deosebirea de metodă între Hilel şi Şamai în privința interpretării Legii s-a perpetuat prin discipolii lor, care, după moartea celor doi savanți, au constituit două şcoli rivale: Casa lui Hilel şi Casa lui Şamai. Divergențele de opinii dintre cele două şcoli se refereau practic la toate aspectele vieții evreieşti: ritual, familie, societate, economie. În pofida acestui fapt, ataşamentul lor fundamental la *Tora,* atât cea orală, cât şi

---

[18] Cel dintâi care a avansat teoria celor două Sanhedrinuri a fost dr. Adolf Büchler, ex-director la Jews' College, din Londra, în cartea sa, *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth Din in der Quader — Kammer,* Viena, 1902. De atunci teoria sa a făcut tot mai mulți partizani.

[19] T., *Sabat 31 a*

[20] Mişna, *Morala Părinților,* 1,12

[21] *Id.,* I, 15.

[22] Termenul *prosbul* este explicat în general prin cuvântul grec *pros-boule* (declarație) în fața Consiliului. Este denumirea unui mijloc legal utilizat de creditor înaintea începerii anului de repaus (Sabatic) şi care dădea Tribunalului puterea de a încasa suma ce îi este datorată. Principiul numit *prosbul* se află în versetul: „...fratelui tău să-i ierți datoria pe care el o are către tine" (Deut. 15, 3). Fiindcă devenise însă practic imposibil să împrumuți bani în apropierea anului sabatic (o dată la şapte ani), Hilel a pus la punct un sistem juridic grație căruia creditorii puteau transfera creditele nereturnate unui tribunal, datoria nemaifiind de achitat „fratelui tău", ci unui *bet din* (tribunal) şi nu se anula în cursul anului Sabatic.

cea scrisă, le împiedica să degenereze în secte distincte, iar cele două şcoli se întâlneau adeseori pentru a-şi discuta opiniile respective, decizia aparţinând majorităţii.

Cu privire la naţiune şi la religie, ideile esenienilor, care au apărut cam în acea epocă, se opuneau acelora ale fariseilor. Se cunosc puţine despre esenieni, în afară de scurte aluzii aparţinând lui Filon, Iosefus, Pliniu cel Bătrân şi Hippolyte. Oricum ar fi, în privinţa fundalului istoric pare judicios să-i legăm pe esenieni de opresiunea şi de mizeria suportate de evrei sub Herodes şi să vedem în această sectă efortul câtorva oameni de a părăsi această lume rea pentru a trăi în pietate, pace şi siguranţă.

Trăind în majoritate solitari, în comunităţi izolate, în vecinătatea Mării Moarte, ei practicau un ascetism riguros, nu se căsătoreau, acordau importanţă purificărilor cotidiene, luau mesele în comun într-o tăcere absolută şi îşi împărţeau între ei bunurile. Ca şi saduceii, ei refuzau să fie legaţi de interpretările fariseiene ale Scripturii deşi, în opoziţie cu saduceii, al căror trai trăda slăbirea moravurilor, esenienii aderaseră strict la Sfânta Scriptură, iar respectarea legilor biblice a fost în consecinţă excesiv de riguroasă. Dovadă ar fi respectul lor pentru Sabat când, contrar interpretării fariseilor, dar în acord cu sensul literal din Ex. 16, 29, ei nici nu se mişcau din locul lor. Această deviere eseniană în raport cu învăţătura fariseilor în materie de practică religioasă s-a extins în domeniul credinţelor. Ei se aventurau în practici oculte ca prezicerea viitorului, alungarea demonilor şi îngrijirea bolnavilor prin invocarea fiinţelor supranaturale. În plus, ei erau adepţii predestinării stricte, refuzând omului orice fel de libertate. Îndepărtându-se de doctrina fariseilor, esenienii au pierdut sensul armoniei dintre viaţă şi religie, în aşa fel încât s-au retras din lume şi au încercat, printr-o asceză strictă, să-şi exprime refuzul de a împărtăşi ispitele şi suferinţele vieţii. În această privinţă esenienii sunt un fel de precursori ai pustnicilor şi ai călugărilor Bisericii creştine, care au suferit poate o anumită influenţă eseniană. În ansamblu, esenienii par să se fi rupt de iudaism prin exagerarea câtorva trăsături recunoscute ca aparţinând iudaismului şi prin respingerea altora; într-adevăr, nici ascetismul, în sensul propriu al cuvântului, nici retragerea din lume pentru a scăpa de suferinţele acesteia nu au fost vreodată aprobate de ansamblul opiniei evreieşti ca o linie de conduită. Nu e de mirare deci că esenienismul a căzut în desuetudine şi că a contat prea puţin sau chiar deloc în dezvoltarea ulterioară a iudaismului. În acelaşi spirit cu esenienii, deşi nu aparţineau în mod necesar mediului lor, o altă categorie de vizionari ne-a lăsat o serie de idei în literatura numită apocaliptică (adică a revelaţiei), care tratează despre eshatologie (doctrina lucrurilor ultime) şi cuprinde lucrări ca *Jubileele* şi *Enoh.* Deznădăjduiţi ca şi esenienii de situaţia şi de condiţia umană, autorii apocaliptici şi-au pus speranţa într-un viitor în care ordinea prezentă, naturală şi temporală a lumii făcea loc unei lumi supranaturale şi eterne ce urma să vină în cursul unei catastrofe, printr-o intervenţie divină. De acest viitor eshatologie se leagă ideea unui Mesia ceresc, Unsul lui Dumnezeu, înzestrat cu o autoritate divină, domnind glorios într-un Israel restaurat. Omul nu poate face nimic pentru a grăbi acest sfârşit. Nici un act uman nu este capabil să-l grăbească, nici să-l întârzie. Data sa a fost stabilită încă de la început în consiliile lui Dumnezeu, iar credincioşii trebuie pur şi simplu să aibă răbdare şi să aştepte cu încredere eliberarea miraculoasă şi răsplata ce li se cuvine[23].

---

[23] Negarea realităţii transcendentale a unui viitor terestru particularizează limpede, în ultimă analiză, apocalipsa *Cărţii lui Daniel* şi de la care autorii

Produs al unei disperări căutând o ieşire doar în aşteptarea venirii unei lumi supranaturale, Apocalipsă nu putea să nu tenteze un anumit tip de spirit evreiesc într-o epocă de frământări şi de suferinţe naţionale care păreau să nu aibă nici o cale de ieşire pământească. Aceasta, la rândul ei, a dat naştere, la Damasc, unei secte, caracterizată printr-o nouă alianţă, şi comunităţii de la Qumran, care îi era foarte apropiată; existenţa celei dintâi este cunoscută graţie descoperirii într-o *genizăă*[24] din Cairo, în 1896 a ceea ce ea poartă acum numele de *Documentul de la Damasc,* iar cea de-a doua, graţie Manuscriselor de la Marea Moartă, care au început a fi cunoscute din primăvara anului 1947. În afara unor tendinţe morale izbitoare pe care cele două secte le au în comun, ambele credeau că trăiesc vremurile din urmă, aşteptând un „Maestru al Dreptăţii" [în sensul de învăţător al dreptăţii, doctor al justiţiei], care trebuia urmat de un Mesia aducând mântuirea acelora care s-au ţinut departe de lume şi de impurităţile ei, dar şi distrugerea tuturor celorlalţi. Se ridică încă întrebări cu privire la datarea celor două secte, iar continuarea istoriei lor rămâne necunoscută. Un lucru totuşi e sigur: amândouă, în credinţele şi practicile lor, erau inspirate de Apocalipse; dovadă neîndoielnică e faptul că *Jubileele* şi *Enoh* erau cărţile lor favorite iar, în cazul comunităţii de la Qumran, descoperirea în biblioteca ei a unui sul cunoscut sub denumirea de *Războiul fiilor luminii şi a fiilor întunericului,* text care prin temele şi imaginile sale este conform tipului general al literaturii apocaliptice.

Insistând asupra depravării naturii umane, această literatură se opunea doctrinei evreieşti, potrivit căreia omui posedă calităţi morale şi spirituale capabile să depăşească orice rău şi orice păcat şi să contribuie în mod eficient la venirea unui viitor binecuvântat care va avea acelaşi cadru ca şi prezentul nostru. Rezultatul: apocalipticii, ca şi esenienii, au rămas în afara curentului principal al iudaismului şi au exercitat puţină influenţă asupra dezvoltării sale.

Dar dacă esenienii şi apocalipticii reprezentau un fel de reacţie negativă la mizeria şi la opresiunea epocii, zeloţii reprezentau o reacţie pozitivă şi atitudinea unor oameni care nu înţelegeau să fugă şi să se ascundă de dragul păcii; ei erau dispuşi să lupte împotriva opresorului şi să pună capăt tiraniei acestuia. Prin aceasta ei se deosebeau în acelaşi timp de farisei şi de saducei. Fariseii fuseseră întotdeauna de partea păcii şi, cu toate că îl aşteptau pe Mesia, care va restaura Israelul şi va restabili Regatul lui Dumnezeu, ei considerau că aceasta nu s-ar face prin

---

de apocalipse au împrumutat succesiv imaginile. În soluţia sa generală a problemei justiţiei, Daniel îi urmează pe Profeţi (vezi prima jumătate a cap. VII) zugrăvind un viitor terestru care, în afara domniei dreptăţii, nu se va deosebi de prezent, un viitor în care chiar şi păcătoşii, după o judecată şi suferinţe vor fi binecuvântaţi (Daniel, 12, 10). Aceasta şi explică faptul că, în pofida elementelor apocaliptice, *Cartea lui Daniel* figurează în Canon.

[24] *Geniza* (ascunzătoare) de fapt un depozit care în Sinagoga numită a lui Ezra, de la Cairo, cuprindea o vastă colecţie de lucrări vechi şi de fragmente de lucrări manuscrise ieşite din uz, care aruncă o lumină considerabilă asupra literaturii şi istoriei evreieşti; cea mai mare parte a celor găsite au fost achiziţionate în 1896 de dr. S. Schechter şi figurează în colecţiile Universităţii din Cambridge. Printre aceste fragmente se află şi *Documentul de la Damasc,* publicat prima oară de Schechter în 1902 Caracterul sacru atribuit textelor religioase interzicea distrugerea lor, iar cele ieşite din uz erau depozitate.

violență, ci doar printr-o conduită dreaptă şi fidelitate față de *Tora.* Saduceii erau tot atât de opuşi zeloților şi chiar mai mult, deoarece prin violența şi ostilitatea lor deschisă față de romani, ei deteriorau orice relație diplomatică şi puneau în pericol însăşi existența Statului.

Cu toate acestea, zeloții nu erau pur şi simplu nişte naționalişti fanatici, ca ultimii macabei. Ei erau nişte patrioți înflăcărați care uneau o profundă dragoste de țară cu cultul *Torei,* fiind gata să lupte şi să moară pentru amândouă.

Îmbinând motivul religios cu motivul politic, sub forma lor extremă, ei s-au sprijinit pe *Tora* pentru a-i provoca pe toți duşmanii lui Dumnezeu şi ai poporului Său. *Tora* era revelația voinței lui Dumnezeu şi a planului Său pentru Israel, Dumnezeu fiind Dumnezeul lui Israel, iar Israel poporul Său ales, şi țara lor, țara Sa, unde prezența păgânilor era o mârşăvie, iar orice supunere la o lege străină o încălcare a drepturilor Sale. Ei considerau deci că ar fi un păcat de moarte pentru un fiu al lui Israel să se supună romanilor şi să le recunoască suveranitatea.

Cel dintâi care a dat exemplul rezistenței violente față de romani a fost Ezechias, executat de Herodes la începutul domniei sale. Dar Iuda din Galileea, fiul său, este acela care i-a organizat pe zeloți, bandă de disperați hotărâți să facă orice pentru cauza considerată de ei sacră. Creşterea puterii zeloților a fost accelerată prin supunerea absolută a Iudeii de către Roma, chiar după moartea lui Herodes, în anul 4 î.e.n. Cum fiii lui Herodes făceau apel la aceasta în pretențiile lor contradictorii la tron, Roma a intervenit, dar numai pentru a anexa Iudeea în anul 6 al erei noastre făcând din ea o parte a provinciei siriene.

În ansamblu, situația Iudeii, chiar vasală Romei, ar fi putut deveni bună. Romanii, urmărind o politică de cât mai puțin amestec în treburile interne ale provinciilor ocupate, au acordat evreilor o largă autonomie. Sanhedrinul religios continua să-şi exercite jurisdicția asupra tuturor treburilor, religioase, civile sau criminale, implicând infracțiunea la legea evreiască, iar poporul a avut deplina libertate de a-şi practica religia. Ca intermediar între administrația romană şi popor exista Sanhedrinul politic, alcătuit după bunul plac al marelui preot şi mai ales din saducei. Acest Sanhedrin politic avea să cunoască şi el procese de instigare şi de răzvrătire, dar verdictul său era obiect de revizuire pentru procuratori. Din nefericire, procuratorii care guvernau Iudeea au abuzat de puterea lor şi au făcut tonii ca supuşii lor evrei să aibă în majoritate o viață nenorocită şi amară. Cel mai reputat dintre aceşti procuratori era Pilat. Administrația sa (26-36) a fost caracterizată prin corupție, violență, jaf şi execuții neîntrerupte, fără măcar să aibă loc un proces formal.

Bătându-şi joc de drepturile elementare ele omului şi de sentimentele supuşilor săi, el leza şi sentimentele religioase ale evreilor în toate modurile posibile. Fapt fără precedent, el îşi punea legionarii să se plimbe prin oraşul sfânt cu stindarde purtând imaginea împăratului. Apoi a jefuit Templul pentru a construi un apeduct. A mai căutat să slăbească puterea şi influența Sanhedrinului religios privându-l de jurisdicția penală, pe care o avusese până atunci în chestiunile criminale, care nici măcar nu interesau Roma. Pe de altă parte, a impus Sanhedrinului politic responsabilitatea de a menține ordinea romană în provincie. Acest Sanhedrin trebuia să aresteze toate persoanele suspecte de complot împotriva Romei, iar atunci când o acuzație criminală era limpede, să-l predea pe acuzat romanilor pentru o judecată aspră. În fața unui asemenea Sanhedrin politic a fost adus Isus sub acuzația politică potrivit căreia el ar fi încercat să se facă rege al evreilor. Temându-se că, dacă nu urmează procedura normală în cazul unei acuzații criminale, ce părea

suficient de întemeiată şi pentru ca evreii să nu-şi piardă puțina independență națională care le mai rămăsese (cf. Ioan. 11, 48-50), Sanhedrinul l-a trimis pe Isus înaintea lui Pilat. La porunca acestuia din urmă, Isus, ca de altfel mulți alți evrei acuzați de instigare, au fost crucificați de Roma[25].

Fariseii se țineau deoparte de întreaga afacere. Diferendul lor cu Isus era de natură religioasă. Niciodată ei nu l-au criticat pentru pretențiile sale mesianice. În toate cazurile, când ei l-au contrazis, a fost din cauza disprețului său față de interpretările lor tradiționale a legilor *Torei* şi a „barierelor" ridicate în jurul ei. În acest sens, diferendul dintre Isus şi farisei nu avea nimic a face cu acuzația politică pentru care Isus a compărut înaintea marelui preot şi a colegilor săi, şi pentru care nu ar fi putut interveni chiar dacă ar fi vrut. Şi nu este vorba de nici un fariseu care să fi participat la judecată, şi cu atât mai puțin de decizia de a-l preda pe Isus romanilor.

Crucificarea lui Isus a pus capăt tuturor speranțelor politico-naționale pe care discipolii săi şi le puseseră în el. Ei au căzut deci în apocaliptism pentru a explica moartea sa, şi au căutat să se liniştească făcând din el un Mesia ceresc, care urma să reapară neîntârziat şi să domnească pe pământ. Aşa a debutat în acea epocă secta iudeo-creştină - care avea să se separe într-o zi de iudaism şi să devină Biserica creştină. Primii aderenți ai acestei secte au fost evrei din toate punctele de vedere, afară de unul singur: ei îl considerau pe Isus ca Mesia. Altceva ei n-au schimbat. Au continuat să frecventeze Templul şi, fără îndoială, Sinagoga, după obicei, respectând se pare în toate privințele practicile evreieşti. Credința lor că Mesia a venit nu era un motiv de discordie între ei şi ceilalți evrei. Dar, în câteva decenii, sub influența lui Pavel, Biserica creştină a modificat concepția sa despre Isus în asemenea manieră, încât el nu a mai fost un simplu om, ci de fapt un al doilea Dumnezeu, credință care contrazicea unitatea lui Dumnezeu, aşa cum o înțelegeau evreii. De îndată ce această modificare a fost săvârşită, nu a mai fost posibil ca iudeo-creştinii să mai rămână în iudaism, iar ruptura definitivă dintre cele două grupuri a devenit inevitabilă.

Îndepărtarea lui Pilat în anul 36 e.n. din cauza tiraniei sale, a dat prea puțină pace țării. În anul 38, împăratul Caligula, reclamând onoruri divine, a pretins să fie adorat, un bust al său să fie ridicat în acest scop în Templu. Evreii au refuzat, declarând că preferă să moară decât să cedeze. Asasinarea sa în anul 41 a anulat *ipso facto* ordinul lui.

Sub Claudiu, succesorul său, evreii au avut parte de pace şi de prosperitate. El a desființat administrația prin procuratori şi a înlocuit-o prin aceea a lui Agrippa I, nepotul lui Herodes, pe care l-a făcut rege peste toată țara bunicului său. Evreii aveau acum, o dată în plus, regele lor, iar țara aparența unei țări independente. Agrippa era strict în privința practicilor religioase, iar cu fariseii se înțelegea foarte bine. Din aceste motive el a devenit foarte popular, iar în ziua în care a mărturisit public cu lacrimi în ochi că nu avea dreptul să fie regele Iudeii, fiind de altă rasă, potrivit rânduielii biblice (Deut. 17, 15), mulțimea l-a aclamat strigând: „Tu eşti fratele nostru".

La moartea sa, în anul 44 e.n., fiul său, cu educație romană, i-a

---

[25] V. Tacit, *Anale* XV, 44: „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat" (Christos fondatorul numelui [de creştin] fusese osândit la moarte sub domnia lui Tiberiu ca urmare a unei sentințe a procuratorului Pontius Pilatus).

urmat la tron sub numele de Agrippa II. El nu a fost însă rege decât cu numele. În realitate autoritatea era în mâinile procuratorilor, pe care Iudeea a trebuit să-i suporte o dată în plus. Aceşti procuratori noi erau mult mai răi decât cei vechi şi au făcut tot posibilul să ofenseze demnitatea națională şi sentimentele religioase ale evreilor.

Persecuțiile şi umilințele suferite de către evrei sub aceşti procuratori i-au incitat tot mai mult pe zeloți. În anul 66, sub conducerea lui Menahem, fiul lui Iuda[26], fondator al partidului, ei s-au revoltat şi au chemat poporul la o luptă pe viață şi pe moarte împotriva agresorului. Fariseii au încercat zadarnic să împiedice poporul să se lanseze în război şi în dezastru. Ei erau doctori ai *Torei* şi nu puteau predica decât supunerea, acceptarea fidelă a voinței divine, chiar dacă aceasta însemna să suporte opresiunea şi cruzimea. Dar situația țării, la acea epocă, pleda împotriva lor, iar ei au pierdut. Zeloții au atras poporul în război, iar rezultatul a fost pe cât de înspăimântător, pe atât de inevitabil. În cursul verii anului 70, după un asediu oribil şi sângeros, greu de imaginat, comandat de Titus, Ierusalimul a căzut, iar Templul a dispărut în flăcări. Statul evreu încetase să mai existe.

Dar evreii au supraviețuit.

12. Centrul spiritual al națiunii evreieşti

Soarele a răsărit, în acea zi de vară a anului 71 e.n., deasupra Romei împodobite şi pavoazate. Tânărul de treizeci de ani care devastase câmpiile şi munții Iudeii, lăsând în urma sa focul şi spada, se pregătea să primească onorurile „triumfului". Un cortegiu vesel celebra întoarcerea sa victorioasă, iar eroul cuceritor, urmat de trofee şi de prizonieri, conducea procesiunea. Printre capturile purtate în triumf se afla un Sul al Legii. Dar tânărul soldat nu era fericit. Avea griji. Era bântuit de teama unei resurecții. El îi auzise strigând pe soldații evrei în apărarea patriei lor iubite, siguri de nemurire. Cadavrele vitejilor apărători evrei zăcând ici-colo, printre ruine, nu puteau ele oare să-şi regăsească subit un spirit care să-i reînsufleţească şi, ridicându-se, să reia armele şi să distrugă toată opera pe care el o dusese la bun sfârşit cu atâtea eforturi şi temeri? Şi ni se spune[27] că, pentru a preveni o astfel de eventualitate, Titus lăsase în urma sa, la Ierusalim, legiunea a zecea a armatei romane.

Dar în van. Fireşte, oasele morților nu se mai mişcau, iar Sulul capturat nu mai revenea. Însă poporul evreu nu pierduse *Tora* sa, iar darul nemuririi nu i se refuzase lui Israel. Această invincibilitate, această nemurire, poporul evreu o datorează mai ales fariseilor. Ei au suscitat în popor acel spirit care se va dovedi mai puternic decât sabia şi o fidelitate care a rezistat secolelor.

Dintre toate partidele şi sectele câte au existat înainte de distrugere (potrivit unei surse antice[28] au fost douăzeci şi patru) a supraviețuit cataclismului național doar cel al fariseilor. Toate celelalte partide au lipsit la ceasul de cumpănă. Din primele clipe ale războiului, iudeo-creştinii s-au retras în siguranță la Pella, pe celălalt țărm al Iordanului, în

---

[26] Câțiva savanți l-au identificat pe acest Menahem cu „Maestrul Dreptății" din *Manuscrisele de la Marea Moartă*

[27] V. M. Schreiner, *Jahenbuch fur jüdische Geschichte und Literatur* (Berlin, 1899). p. 55

[28] T.I., Sanhedrin, X, 5

vreme ce saduceii, zeloții, esenienii şi toate celelalte secte au dispărut treptat de pe scenă. Doar fariseii au rămas la posturile lor, pentru a reconstrui structura zdruncinată a edificiului vieții spirituale din Israel.

Într-adevăr, fariseii constituiau cel mai potrivit partid pentru nevoile momentului. De o vreme, fariseii s-au îndepărtat de ideile unității naționale şi ale Statului teritorial evoluând în direcția individualismului şi a universalismului, singurele fundamente posibile de atunci înainte pentru reconstruirea vieții evreieşti. Dumnezeul fariseilor nu se mărginea la Palestina. Providența sa se extindea la întreg pământul, iar El nu mai era doar Dumnezeul națiunii; el era şi Dumnezeul fiecărui individ. Or, aceasta presupunea certitudinea atât de reconfortantă potrivit căreia, în pofida dezastrului național, Dumnezeu continua să domnească. El era mereu stăpânul evenimentelor şi, în cele din urmă, El va organiza toate lucrurile spre binele națiunii, individului şi rasei. In plus, în iudaismul conceput de farisei, pierderea autonomiei politice şi distrugerea Templului nu rupeau veriga esențială. Ei au creat Sinagoga, cu liturghia sa elaborată, care putea lua locul Templului, pentru rugăciune şi cult. Mai mult, noțiunea de Lege orală le permitea să concilieze dezvoltarea sau schimbarea cu fidelitatea față de tradiție şi să întreprindă importantele modificări ale vieții evreieşti cerute de noua situație.

Unul dintre principalii artizani ai reconstrucției a fost Rabi Iohanan ben Zakai. Chiar înainte de sfârşitul războiului, văzând Ierusalimul pe cale de a fi distrus, a părăsit oraşul şi s-a instalat la Iamnia (azi Iavne), pentru a stabili acolo un centru cultural pentru poporul evreu. Se povesteşte că el s-a prefăcut că ar fi murit şi a fost scos din oraş de discipolii săi într-un sicriu. O dată aflat dincolo de porțile cetății, s-a dus să vorbească cu generalul roman Vespasian, cerându-i să-i dăruiască Iamnia şi şcoala sa, pentru care oraşul avea să fie vestit. Cererea a părut generalului roman prea neînsemnată pentru a-l refuza. Astfel, pentru prima oară, Ierusalimul şi Templul său au fost abandonate de oamenii care reprezentau elementul poporului evreu care, în pofida patriotismului şi a ataşamentului față de Țara Sfântă, nu doreau ca progresul spiritual să fie obiectul limitărilor geografice. Împotriva acestei atitudini militau zeloții şi saduceii, care nu puteau să creadă că un popor poate supraviețui fără țară şi fără Stat. Un astfel de popor nu ar fi ca un trup fără suflet? La aceasta Rabi Iohanan şi discipolii săi ar fi putut răspunde: „Desigur] dar noi credem în supraviețuirea sufletului".

În ziua când ştirea înspăimântătoare a căderii Ierusalimului şi a incendierii Templului a ajuns la Rabi Iohanan, acesta şi-a sfâşiat hainele, dar şi-a consolat discipolii spunându-le că nu e totul pierdut. Ei aveau în permanență *Tora,* care trebuia să devină forța de raliere a poporului evreu, iar misiunea ce o aveau acum nu era de a plânge trecutul, ci de a reconstrui un viitor nou pe ruinele prezentului. El s-a pus imediat să edifice la Iamnia un centru spiritual destinat întăririi legăturilor naționale, de vreme ce legăturile cu Patria fuseseră pierdute. Un corp suveran, Sanhedrinul academic, a fost alcătuit după modelul consiliului Suprem al epocii pre-macabeice şi ca acela, însărcinat în acelaşi timp cu educația, legislația, justiția şi guvernarea. Apucându-se de treabă, Sanhedrinul nu a întârziat să furnizeze o serie importantă de legi religioase, civile şi penale docile romanilor. Au fost luate unele măsuri pentru a rezolva problemele complicate ridicate de numeroasele practici până atunci centrate pe Templu şi clerul său. Serviciile divine şi liturghia au fost refăcute şi adaptate prin substituirea unor rugăciuni sacrificărilor de animale, şi prin inserarea de rugăciuni în cadrul slujbelor, pentru o rapidă restaurare a Templului şi a Statului evreu distrus.

Foarte repede Sanhedrinul s-a prezentat ca o autoritate religioasă centrală a cărui jurisdicție era recunoscută de către evreii din Palestina şi de dincolo de hotarele ei, până în țări îndepărtate ca Persia şi Media. Una dintre modalitățile cele mai directe prin care Sanhedrinul şi-a exercitat autoritatea asupra evreilor din lume a fost prerogativa, până atunci rezervată doar Sanhedrinului de la Ierusalim, de a stabili calendarul, lună de lună, şi de a indica celor mai îndepărtate comunități ziua lunii noi, de care depindea întreaga Diaspora, cât şi evreii din Palestina pentru a celebra sărbătorile şi posturile calculate după această zi[29].

Sanhedrinul devine, de asemenea, prin intermediul preşedintelui său *(nasi),* reprezentantul acreditat al națiunii în fața autorităților romane, conferindu-i-se o regalitate aparentă prin nominalizare ca *nasi* lui Rabi Gamaliel, un descendent al lui Hilel, deci din spița davidică.

În ce priveşte educația, sarcina Sanhedrinului era de a învăța şi de a transmite *Tora* orală. Acest învățământ a fost aplicat prin cele două metode utilizate vreme îndelungată în şcoli încă înşface de distrugerea Templului.

Prima metodă era învățarea *Torei* orale sub forma unei explicări a textului biblic. Aceasta era metoda aşa-numitului *midraş,* termen provenit dintr-o rădăcină ebraică însemnând „a învăța, a studia temeinic". Dacă explicația oferea o învățătură referitoare la legi, rezultatul era un *midraş halaha* (lit, „mergând", ca aluzie la Ex. 18, 20: „...Fă-i să cunoască drumul pe care trebuie să-l urmeze..."); dacă era vorba de o învățătură referitoare nu la legi, ci la morală, sau la pietate, atunci se practica un *midraş agada* (lit. „de narațiune"). Cealaltă metodă constă în a studia *Tora* orală independent de baza scripturară pe care înțelegea totuşi să se bizuie. Această metodă, denumită în mod inspirat *mişna,* de la o rădăcină însemnând „a repeta", stabilea că numai prin repetiție un învățământ oral transmis fără ajutorul unui text scris putea fi predat şi fixat în memorie.

Metoda midraşului, cea mai veche din cele două, a fost utilizată pentru prima oară de Ezra şi de asociații săi şi a reprezentat, în secolele următoare, principalul mijloc de exprimare a gândirii şi a doctrinei evreieşti, midraşul a fost, într-adevăr, în întreaga perioadă a „scribilor" *(soferim)* „regina" vieții spirituale evreieşti; dar dacă midraşul a fost un

---

[29] Calendarul evreiesc este lunar. Anul evreiesc obişnuit cuprinde douăsprezece luni de 29-30 de zile fiecare. Pe vremea Templului, data lunii noi era determinată nu doar de calcul, ci şi de observație; altfel spus, ea nu era anunțată atâta timp cât martorii nu s-au prezentat înaintea Marelui Sanhedrin din Ierusalim (sau din oricare alt loc din Palestina unde locuiau) pentru a atesta că ei au văzut luna nouă, admițându-se că o astfel de dovadă nu putea fi valabilă mai târziu de treizeci de zile după precedenta lună nouă. Dacă nici un martor nu se prezenta în a treizecea zi, luna nouă era datată în cea de-a doua zi, fără martori, fiindcă era mai presus de orice îndoială că luna s-a reînnoit la acea dată. La declararea lunii noi erau trimişi mesageri în întreaga Palestină pentru informarea comunităților asupra datei la care luna nouă era fixată, pentru a se şti în ce zi din luna respectivă puteau celebra sărbătoarea. Evreii din Diaspora care nu puteau fi informați la vreme urmau să celebreze sărbătoarea respectivă două zile, ca să fie siguri că celebrează în ziua cea bună. Ele au rămas în vigoare chiar şi după ce Hilel II (un patriarh din sec. IV) a introdus un calendar în virtutea căruia sărbătorile sunt fixate doar prin calcul (cf. P). Aceasta nu doar pentru a rămâne fideli unui obicei ancestral, ci şi pentru a arăta, ca altădată, că aceşti evrei depind de Palestina.

vehicul admirabil pentru a transmite un învățământ oral extras, direct sau indirect, din Scriptură, el nu putea fi utilizat pentru tot acest ansamblu de obiceiuri tradiționale care începeau să ia ființă, independent de orice confirmare scripturară. Aceasta a condus la introducerea mişnei.

O dată cu ascensiunea saduceilor, care nu numai că tăgăduiau caracterul constrângător al legii orale, ci se opuneau şi interpretărilor date de farisei sensului literal al textelor, nu mai era deloc avantajos să faci apel la textul scris pentru a apăra tradiția orală. Era necesar să se întocmească un sistem stabil de directive considerate ca obligatorii în virtutea autorității de la care emanau. Astfel încât, către sfârşitul primului secol înaintea erei noastre, mişna a început să fie preferată midraşului, chiar în raport cu învățăturile halahei, extrase direct din Scriptură. Cei ce s-au specializat în predarea mişnei au fost numiți *tanaim,* cuvânt aramaic, corespunzând rădăcinii ebraice din care a derivat termenul de „mişna".

Dar mişna nu înlocuia complet midraşul. Nu numai că Midraşul şi-a văzut confirmat întreg domeniul *agadei,* dar chiar şi domeniul *halahic;* deşi nu cu o autoritate indiscutabilă, acesta nu a căzut în desuetudine. Rezultatul a fost că midraşul şi mişna au continuat să coexiste ca metode de învățare.

Vreme îndelungată acest învățământ cu ajutorul midraşului şi al mişnei a fost retransmis oral de teama că, dacă ar fi fost redactat, să nu se confunde cu *Tora* scrisă. Dar în vremea când Templul a fost distrus, tradițiile acumulate, ca urmare a activității şcolilor încă din epoca lui Ezra, deveniseră atât de abundente, încât nu te mai puteai în mod rezonabil încredința memoriei, fie ea şi cea mai bună; iar aceasta cu atât mai puțin cu cât națiunea străbătuse o perioadă îndelungată de răsturnări politice. În plus, absența textelor a condus la o confuzie a tradițiilor, motiv de incertitudine în practicile religioase şi legale. Existau, de asemenea, cum am mai văzut, deosebiri între şcolile lui Şamai şi Hilel, iar aceste deosebiri, care priveau legile fundamentale şi aplicarea lor în detaliu, nu făceau decât să agraveze această incertitudine extinsă la întreaga viață religioasă şi legală.

Aceasta era situația cu care s-a văzut confruntat Sanhedrinul de la Iamnia, căreia i s-a consacrat cu o energie şi cu un devotament ieşite din comun. Una din primele sarcini de care s-a ocupat a fost să rezolve divergențele de opinii care subzistau. Fiecare problemă sau subiect de discuție a fost examinat în lumina Scripturii sau a tradiției acceptate, ori a raționamentului logic şi decis prin vot. A urmat sarcina de a conserva ansamblul legilor şi al doctrinelor tradiționale. Tradițiile valoroase au început să fie strânse laolaltă şi redactate sub forma de mişna de către elevii lui Iohanan ben Zakai şi contemporanii săi mai tineri. Activitatea de la Iamnia a stimulat şi alte şcoli, răsărite în diverse zone ale țării, şi unde savanții au contribuit la conservarea şi dezvoltarea tradițiilor şi doctrinelor orale.

Cel mai mare dintre doctorii mişnei a fost Rabi Akiva (circa 50-135), cu care a început cu adevărat sistematizarea sub forma mişnei, a conținutului legii tradiționale. El a clasificat cel dintâi doctrinele halahice pe materii, introducându-le subîmpărțiri, ceea ce a uşurat sarcina profesorului, atât în privința modului de abordare a problemelor noi, pe măsură ce ele apăreau, cât şi pentru a face legea mai accesibilă studenților. Mai multe încercări, în acelaşi sens, au fost făcute şi de discipolii lui Akiva, îndeosebi de către Rabi Meir (circa 110-175).

Paralel cu mişna, adunarea de la Iamnia a cultivat midraşul. De la Iamnia provin acele serii de *midraşim* în care istoria seculară a

interpretării *Bibliei* atinge o culme care nu a mai fost depăşită. Primul din serie a fost *Mekilta,* un midraş asupra *Cărții Exodului,* compus de Rabi Işmael (60? -140?),

Rabi Akiva a contribuit mult şi la dezvoltarea midraşului. Elaborând o metodă de interpretare care acorda cea mai mare importanță fiecărei silabe a textului biblic, Akiva a deschis noi perspective în studierea midraşului, conducând la o îmbogățire a legii, moralei şi religiei. Işmael s-a opus metodei lui Akiva şi a susținut că „*Tora* vorbeşte în limba obişnuită a omului". Dar, stimulați de Maestru, discipolii lui Akiva, Rabi Iuda ben Hai (100?-180?) şi Rabi Simeon bar Iohai (1007-160?) au adoptat metoda sa şi au aplicat-o chiar acelor *midraşimi* redactate de ei: *Sifra* (cartea) asupra *Leviticului* şi *Sifra* despre *Numerii* şi *Deuteronomul.* Simeon a redactat şi un midraş asupra Exodului, de asemenea, intitulat *Mekilta,* cunoscut nu de multă vreme.

Tot la Iamnia s-a încheiat *Canaanul,* a cărui istorie foarte nesigură a început cu certitudine câteva secole înaintea *Exilului* babilonian, prin admiterea (sau menținerea) *Cântării Cântărilor,* a *Ecleziastului* şi a *Cărții Esterei.* Adunarea de la Iamnia a hotărât, de asemenea, care dintre textele ebraice pe atunci în circulație (marea lor varietate este ilustrată de Sulurile de la Marea Moartă) urma să facă autoritate, stabilind prin aceasta, în esență, textul consonantic al *Bibliei* ebraice actuale[30]. În plus, pentru a proteja acest text, Akiva şi Rabi Ioşua ben Hanania, alt membru ilustru al adunării de la Iamnia, l-au însărcinat pe prozelitul Aquila din Sinope al Pontului să-l traducă cât mai literal în greacă pentru uzul, evreilor de limbă elină care, până atunci, nu aveau la dispoziție decât diverse versiuni ale *Septantei,* divergente față de textul considerat de acum înainte ca făcând autoritate. De aici a ieşit faimoasa versiune greacă a lui Aquila, din care nu cunoaştem decât fragmente, precum şi citate din Hexaples de Origene[31] (circa 240) şi din palimpsestele găsite în Geniza din Cairo.

În general, reconstrucția socială şi religioasă a fost rapidă până la un moment dat, când ea a fost complet ruinată sub domnia lui Hadrian (117-138). Acest împărat şi-a inaugurat domnia prin măsuri favorabile evreilor, dar situația nu a întârziat să se degradeze. Considerând, din rațiuni politice, că datoria sa este aceea de a ajunge la o largă uniformitate culturală şi religioasă în rândul popoarelor supuse, Hadrian a înălțat, pe locul Templului lui Dumnezeu, care fusese ars, un templu închinat lui Jupiter Capitolinul. Ajunşi la capătul răbdării, evreii s-au revoltat, în 132, sub conducerea lui Simeon Bar Kohba („fiul stelei"), pe numele său adevărat Simeon Bar Kohba, aşa cum o arată cele două scrisori compuse de el, descoperite în 1951[32], la Murabaat. Numeroşi conducători spirituali

---

[30] Potrivit Mişnei, exista în Templu, mult înaintea erei noastre, un exemplar al textului standard al *Pentateuhului* pe baza căruia scribii puteau corecta exemplarele aflate în posesia particularilor (v. T. *Ketubot,* 106 a). Acest exemplar era numit „Sulul din Curtea Templului" sau, potrivit unei variante, „Sulul lui Ezra" (v. H.H. Danby, *The Mishnah,* Oxford University Press, 1933, p. 210 şi 626). Iosefus *Contra lui Apion,* 1, 42 pomeneşte de grija extremă avută pentru exactitatea textului Scripturilor.

[31] Origene a editat *Vechiul Testament* în 6 texte paralele

[32] Cincisprezece alte scrisori ale lui Bar Kohba, semnate Simeon bar Kohba au fost descoperite la 11 aprilie 1960, într-o peşteră de la Marea Moartă, la 6 km. sud de En-Ghedi, unde resturile armatei sale au pierit după căderea Betarului.

erau pentru pace. Deşi profund ofensaţi, ei considerau ca elementul capital al iudaismului era studierea şi învăţarea *Torei* şi că, atâta vreme cât nu li se impune nici o restricţie la acest capitol, iudaismul va continua să trăiască. Dar, aclamat de Akiva ca Mesia luptător, Bar Kohba a antrenat după el majoritatea populaţiei. Timp de trei ani şi jumătate, el şi trupele sale au luptat învingând armata romană trimisă împotriva lor. Dar în anul 135, sub conducerea lui Severus, rechemat din Britania de către Hadrian, răscoala a luat repede sfârşit, o dată cu căderea Betarului (la câţiva kilometri sud-vest de Ierusalim) unde a pierit Bar Kohba. Atunci a început o perioadă de persecuţii fără precedent. Împăratul Hadrian, înţelegând foarte bine că evreii îşi sorbeau forţa din *Tora,* s-a ferit să repete greşeala predecesorilor săi permiţând evreilor să-şi practice religia şi să se guverneze în parte ei înşişi graţie Sanhedrinului academic. El va urmări să distrugă însă şi Israel şi *Tora,* din care Israel îşi sorbea forţa. A suprimat deci Sanhedrinul, a închis şcoala de la Iamnia şi a promulgat un edict interzicând, sub pedeapsa cu moartea, studiul *Torei* şi practicarea preceptelor sale. Mulţi, tineri şi bătrâni, şi-au dat mai curând viaţa decât să cedeze. Numărul celor dispuşi să suporte martiriul a ajuns atât de mare, încât punea în pericol însăşi existenţa poporului evreu. Aceasta a determinat reunirea unui Consiliu al înţelepţilor la Lida, pentru a decreta că un evreu, pentru a-şi salva viaţa, putea să violeze oricare din comandamentele *Torei,* afară de cele interzicând idolatria, crima şi incestul (inclusiv adulterul). Acest decret urma să devină principiul fundamental al vieţii evreieşti pentru toate secolele care au urmat. Cu toate acestea, Akiva s-a simţit dator să sfideze public interdicţia predând învăţătura *Torei,* şi ca urmare a fost torturat şi ucis. Ierusalimul a fost rebotezat Aelia Capitolina şi li s-a interzis evreilor să intre în oraşul sfânt, cu excepţia zilei de 9 Av, aniversarea distrugerii Templului, atunci când aveau dreptul să plângă la Zid [al plângerilor].

Eşecul revoltei lui Bar Kohba i-a lipsit pe evrei de ultima aparenţă de guvernare autonomă şi de toate atributele materiale ale unei naţiuni. Dar *Tora,* continuându-şi influenţa prin Sinagogă şi şcoli, în decursul generaţiilor, era prea profund înrădăcinată în inima poporului evreu din Palestina şi din numeroase ţări îndepărtate, pentru ca dezastrul naţional să o afecteze cu adevărat. În sute de şcoli şi sinagogi, doctorii Legii au continuat opera generaţiilor trecute. Ei învăţau *Tora,* interpretându-i legile, dezvoltându-i tradiţiile şi călăuzind poporul în conduita personală şi socială ca şi în înţelegerea lumii, un popor convins să adore, în spirit şi în adevăr, pe Dumnezeu, al cărui tabernacol se află în toate locurile, în inimile oamenilor de bunăvoinţă. Poporul evreu, împrăştiat în cele patru colţuri ale pământului, fără Stat, fără ţară, fără guvernământ, dar unit prin cunoaşterea *Torei* şi supunerea faţă de Dumnezeul unic, a fost capabil să descopere prin el însuşi un nou tip de naţiune, fără teritoriu şi cămin asigurat, dar având o literatură, o religie şi o cultură naţională care avea să-i conserve conştiinţa naţională şi să-i asigure supravieţuirea ca popor distinct printre naţiunile lumii.

Iudeo-creştinii au fost incapabili să accepte ideea unei naţiuni separate de teritoriu. Pentru ei, sfârşitul statului evreu a echivalat cu pierderea fundamentelor pe care fusese construită viaţa spirituală şi culturală evreiască. Aceasta deschidea poarta unei separări complete de poporul lor, separare pe care tragicele evenimente n-au făcut decât să o grăbească.

Pentru a scăpa de proscrierea generală a *Torei* de către Hadrian şi pentru a dobândi câteva avantaje temporale, iudeo-creştinii n-au ezitat să abandoneze toate principiile religioase pe care le-au respectat timp de

aproximativ un secol şi, rupându-se de propriul lor popor, au sfârşit prin a se alătura masei de păgâni care, sub influența lui Pavel, au fost, între timp, atrase la creştinism.

13. Formarea Talmudului

Persecuțiile lui Hadrian au decimat evreimea din Palestina. Cei ce nu fuseseră asasinați, vânduți ca sclavi sau deportați, au fugit, în special în Babilon, iar viața evreiască organizată era pe cale să se stingă în Palestina. Dar moartea lui Hadrian, în anul 138, a adus populației o îmbunătățire imediată. Succesorul său, Antonius Pius, emoționat de implorările primite, a revocat mai multe edicte ale predecesorului său. Curând activitatea fariseilor s-a reînsufleţit localizată de această dată în Galileea, zonă ferită în bună parte de ravagiile războaielor ordonate de Hadrian. Un nou Sanhedrin academic s-a înființat repede la Uşa, sub preşedinția lui Rabi Simeon ben Gamaliel, pe care Antonius l-a recunoscut ca patriarh, deci ca şef suprem al evreilor. Şcolile au fost redeschise, viața religioasă reorganizată şi, cu toate că nu mai era decât umbra celei de la Iamnia, noul Sanhedrin a preluat neîntârziat funcțiile predecesorului său şi a exercitat, ca şi acela, controlul asupra evreimii din țară şi din exterior.

Sanhedrinul academic din Galileea şi-a atins zenitul sub fiul şi succesorul la patriarhat a lui Simeon ben Gamaliel, Iuda Ha-Nasi, Prințul I (125-217), numit „Rabi", doctorul prin excelență. Se zice că era prietenul unuia dintre Antonini. Identitatea acestui împărat este încă în dezbatere: unii se gândesc la Marc-Aureliu. Oricum ar fi, cert este că, datorită rolului jucat de Rabi la curte, cu toate dificultățile serioase, economice şi politice îndurate, evreii, sub patriarhatul lui Iuda, acoperind mai bine de jumătate de veac, s-au bucurat de pace şi de linişte, prilej de înflorire a activității lor academice. Dar Iuda ştia bine că această situație favorabilă nu va dura şi că suprimarea academiei nu era decât o chestiune de timp: prea puțin pentru a unifica prin autoritatea sa pe evreii risipiți în lumea întreagă.

Înțelegând gravitatea situației, Iuda a hotărât să creeze un instrument care să ia locul academiei centrale, ca autoritate. Acest instrument, o dată realizat, a primit numele de Mişna.

După cum am văzut, încercări pentru unificarea doctrinelor tradiționale sub forma mişnei s-au mai făcut şi mai înainte. În afară de Akiva şi de Meir şi alți tanaimi s-au ocupat în aceeaşi vreme cu compunerea unor lucrări asemănătoare. Adeseori, tradițiile indicate de unul lipseau la celălalt, iar opiniile exprimate de unul contraziceau pe ale altuia. Dar, atâta timp cât exista un Sanhedrin academic central, aceste diverse tradiții şi divergențe de opinii contau prea puțin. Sanhedrinul academic se însărcina să examineze şi să judece deosebirile pe măsură ce ele se prezentau. Dar, o dată cu declinul acestei autorități centrale şi posibila sa dispariție, a apărut necesitatea unei colecții bucurându-se de autoritate pentru transmiterea legii acceptate. În acelaşi timp, au fost luate măsuri de precauție pentru a salvgarda capacitatea de dezvoltare atât de esențială Legii, dar pe care o compilație de acest gen nu ar fi putut decât să o stânjenească.

Meritul exclusiv al Mişnei lui Rabi Iuda a fost acela că, explicând norma care făcea autoritate, ea menținea totodată suplețea Legii. Iuda a ajuns la aceasta făcând din Mişna sa în acelaşi timp un cod şi un

rezumat al Legii orale. În calitate de cod, ea indică legea fixată, fie de către academiile precedente, fie de academia lui „Rabi". Ca rezumat ea includea tot ceea ce „Rabi" a considerat că este demn de conservat, chiar şi divergenţele de opinii apărute înaintea lui, celelalte provenite de la contemporanii săi. În acest fel, Mişna lui „Rabi" a contribuit la normalizarea Legii, lăsând o marjă deloc neglijabilă cercetărilor ulterioare.

Mişna, care este scrisă într-o ebraică pură şi curgătoare, este împărţită în şase ordine *(sedarim).* Fiecare ordin este împărţit în tratate *(masehot),* anume şaizeci şi trei, iar conţinutul fiecărui tratat este grupat în capitole *(perakim)* şi paragrafe. Iată numele ordinelor:

Zeraim (semințe), urmăreşte şi dezvoltă preceptele biblice privitoare la drepturile săracilor, preoţilor şi leviţilor la produsele recoltei, ca şi la regulile referitoare la agricultură (arat, cultivat, însămânțat, grădini şi livezi). Aceste legi sunt introduse cu bună ştiinţă printr-un tratat despre rugăciunile cotidiene, căci fidela respectare a acestor legi depinde de credinţa în Dumnezeu, care inspiră rugăciunile evreieşti.

Moed (timp stabilit), tratează legile Sabatului, ale sărbătorilor şi ale zilelor de post, biblice sau extra-biblice, ca şi regulile pentru stabilirea calendarului evreiesc.

Naşim (femei), cuprinde legile privitoare la căsătorie şi divorţ şi alte reguli legate de relaţiile conjugale sau, în general, dintre sexe.

Nezikin (prejudicii), tratează despre legea şi despre procedura civilă şi penală evreiască şi mai cuprinde, deplin întemeiat, „Maximele (morale) ale Părinţilor" *(Pirke Avot),* care urmează tradiţia orală, de la Moise la Şamai şi Hilel, dând regulile morale după care se vor călăuzi judecătorul şi acuzatul, maestrul şi discipolul, pe scurt, oricare om în relaţiile sale sociale, personale, economice, şi politice.

Kodaşim (lucrări sfinte), este consacrat normelor cultului sacrificial al Templului şi la tot ce se referă la acesta, ca şi la preoţii oficianţi şi la îndatoririle lor. El cuprinde şi un tratat special care prescrie tot ce se referă la tăierea rituală a animalelor şi a păsărilor şi la ceea ce, din punctul de vedere al ritualului, le face proprii folosinţei. Toate acestea constituie o parte integrantă a legii sanctităţii care, cum am mai văzut deja se află la baza cultului sacrificial.

Tohorot (purificări), tratează despre puritatea şi despre impuritatea rituală a lucrurilor şi persoanelor.

Mişna a dobândit repede o mare autoritate nedepăşită decât de Scripturile însăşi şi, încă din timpul vieţii lui Rabi Iuda, ea a început să devină un manual clasic în şcoli, atât în Palestina cât şi în Babilon.

Rabi Iuda a decedat în 217. O dată cu moartea sa, după cum spune o sursă antică, „gloria a părăsit Israelul", sau „tulburările s-au înmulţit pe-ntrecute".

Datorită asocierii unor factori nefericiţi (persecuţii, fiscalitate mare, dificultăţi economice, recolte proaste, epidemii), viaţa a devenit tot mai dificilă pentru evrei în Palestina, unele şcoli au trebuit să se închidă şi, treptat, Palestina a abandonat Babilonului rolul de centru cultural al poporului evreu. Acolo a sosit, în anul 219, Aba Arika (175-247), care fusese discipolul lui Iuda, şi a întemeiat faimoasa şcoală de la Sura, unde a şi predat Mişna maestrului său. Mii de studenţi şi-au luat zborul spre şcoala sa, iar reputaţia lui a crescut într-atât, încât a fost supranumit Rabi „doctorul" prin excelenţă[33]. Aproape concomitent s-a înfiinţat o şcoală rivală la Nehardea, de către Samuel (180-250) şi el discipol al lui

---

[33] „Rab" este forma aramaică a ebraicului „Rabi"; aşa erau numiţi doctorii (Legii) din Babilon.

Rabi Iuda, considerat o autoritate în materie de drept civil. El e autorul unei binecunoscute expresii *dina demalhuta dina* (Legea Statului e lege) care va avea o puternică influență asupra dezvoltării legii civile evreieşti. Puțin mai târziu, ca urmare a unor jafuri săvârşite la Nehardea de către Odenat (soțul Zenobiei), în 258, s-a fondat o a treia şcoală de către Iuda ben Ezekiel (decedat la 299) în oraşul vecin, Pumbedita. Aceste trei şcoli au cooperat între ele precum şi cu şcolile din Palestina, care aveau mai mult o existență efemeră, pentru a menține şi dezvolta tradițiile învățământului evreiesc.

De acum încolo, textul de bază al studiului şi cercetării, atât în şcolile din Palestina, cât şi în cele din Babilon, avea să fie Mişna lui Rabi Iuda. Doctorii numiți *amoraim* (lit. vorbitori) puricau Mişna, cuvânt cu cuvânt, interpretându-i conținutul, discutându-i sensul, căutând să-i rezolve contradicțiile şi să-i justifice doctrina prin Scriptură. Dar aceasta nu era decât o parte a activității lor. Mişna nu cuprindea decât o mică parte din documentele în uz în academiile palestiniene. Existau numeroase colecții adiționale şi rivale ale unor contemporani mai tineri ai lui Rabi Iuda, precum Bat Kapara şi Rabi Hiya, care păstrau doctrinele eliminate, dintr-un motiv sau altul, de către Rabi Iuda. Aceste doctrine „externe" sau „adiționale" (*baraita* sau *tosefta),* erau de primă importanță pentru studierea originilor şi dezvoltării legii şi nu puteau fi ignorate în cadrul discuțiilor centrate pe Mişna; nu puteau fi de altfel omise de către amoraim nici tradițiile şi doctrinele orale sub formă de midraş ca acelea care emanau de la şcoala lui Akiba şi Işmael, între alții. Ei aveau deci ca sarcină să decidă în ultimă instanță prin recurgerea la *halaha* şi să formuleze noi judecăți asupra legilor *(halahot)* ca răspuns la problemele ridicate de noile condiții de viață.

Această activitate intelectuală seculară a sfârşit prin a se cristaliza în *Ghemara* (lit. „desăvârşire"). Ansamblul Mişna + Ghemara constituie *Talmudul* (de la rădăcina ebraică semnificând „a studia" din care există două versiuni, cea din Palestina (numită îndeobşte: de la Ierusalim) şi cea din Babilon.

Talmudul este deci, în mod inițial, Mişna lui Rabi Iuda urmată de un comentariu. În această calitate el este esențialmente halahic. Urmarea acestei formări a *Talmudului* este compunerea de lucrări exclusiv agadice care devin sinonime cu midraşim. E drept că unele dintre aceste texte midraşice au sfârşit prin a intra în *Talmud.* Aceasta se petrecea îndeosebi atunci când teme agadice de un gen sau altul, interveneau în discuții de ordin halahic. În felul acesta, *Talmudul* este bogat în materie hagadică acoperind de fapt tot aceea ce acesta expune atât în domeniul religios, cât şi în cel al moralei. Reflecții morale, omilii, apologuri, maxime asupra înțelepciunii practice, speculații metafizice, povestiri despre trecutul Israelului, atât istorice cât şi legendare, viziuni ale viitorului său şi despre mântuirea mesianică universală, ca şi reflecții consemnate în treacăt, trădând adesea o putere de observație remarcabilă, pe teme de geometrie, medicină, astronomie, psihologie, botanică şi alte ştiințe - acestea toate fiind elementele constitutive ale agadei talmudice. Scopul său este să inspire, să edifice şi să înalțe, într-un cuvânt să stârnească acele calități ale inimii şi spiritului care provoacă omul la acțiunea cea dreaptă prescrisă de *halaha.*

Produse de cele două centre intelectuale diferite, Palestina şi Babilon, *Talmudurile* se deosebesc în privința subiectelor tratate, metodei, prezentării şi limbii.

În privința mărimii, *Talmudul* din Ierusalim reprezintă circa o treime din celălalt, iar dialectul său este aramaica occidentală. Fundamentele

Talmudului din Ierusalim au fost puse de Rabi Iohanan ben Napaha (decedat la 279). Discipol al lui Rabi Iuda Ha-nasi („Prințul"), el şi-a depăşit toți contemporanii prin darurile sale intelectuale şi a fondat Academia Tiberiada, care a devenit principalul centru intelectual al Palestinei şi marele „atelier" ai *Talmudului palestinian.*

Sub forma sa actuală, *Talmudul de la Ierusalim* (din Palestina) este un produs al mediului secolului al IV-lea. La acea epocă, ca urmare a convertirii lui Constantin (306-337), creştinismul a devenit deja religia oficială a imperiului, iar Ierusalimul o capitală creştină. De acum, Iudaismul era o erezie atât religioasă, cât şi politică, iar o Biserică militantă făcea imposibilă viața evreilor din Palestina. În aceste condiții defavorabile, autorii *Talmudului de la Ierusalim* n-au avut timpul, nici liniştea spirituală necesară pentru a se dărui complet muncii lor. Aceasta explică lacunele şi lipsa de continuitate a acestui *Talmud,* ca şi starea precară a textului. Dar oricare ar fi defectele sale, *Talmudul din Ierusalim* rămâne o imensă valoare pentru studiul legii evreieşti, deoarece reprezintă *halaha* în dezvoltarea sa neîntreruptă în țara Mişnei. Îşi dobândeşte şi o importantă suplimentară prin conținutul agadic, o veritabilă mină de informații asupra relațiilor interioare şi exterioare ale evreilor din Palestina; or această sursă, prin relativa sa antichitate, este capitală pentru istoric.

Scris în aramaica orientală, *Talmudul din Babilon* expune discuțiile purtate în şcolile din Babilon privitoare la Mişna lui Rabi Iuda. Acolo evreii se bucurau de drepturi depline şi de o largă autonomie. În fruntea lor se afla Exilarhul (şeful exilaților), căruia împăratul Persiei îi dăduse puteri mari şi se bucura de un statut semi-regal. Academiile evreieşti erau perfect organizate şi bine susținute; ele profitau de o situație materială favorabilă activității intelectuale. O particularitate a academiilor babiloniene o constituia şedințele publice bianuale stabilite în lunile Adar (februarie-martie) şi respectiv Elul (august-septembrie), numite luni de *Kala* (care înseamnă probabil „logodnică" şi sugera ideea că *Tora* e comparabilă unei logodnice). Aceste şedințe atrăgeau numeroşi savanți de pretutindeni, ca şi mulți oameni de afaceri şi meseriaşi. În aceste condiții, editorii Talmudului au avut răgazul să producă o operă superioară celei de la Ierusalim, în ce priveşte metoda, alcătuirea textului şi conținutul, o lucrare pe care se bizuie în principal toate legile evreieşti ulterioare.

Între Babilon şi Palestina a existat un permanent schimb de idei, atât cu privire la *halaha,* cât şi referitor la *agada;* enunțuri făcute de unii amoraimi palestinieni se bucură de o mare autoritate şi ocupă un loc important în *Talmudul din Babilon.*

Talmudul din Babilon, ca şi cel din Ierusalim, abundă în *agada,* reprezentând cam o treime din conținutul său şi reflectă întreaga ştiință, profană şi religioasă, a rabinilor epocii.

Activitatea intensă a amoraimilor şi-a atins apogeul sub Abai (283-338) şi sub rivalul său halahic, Raba (299-352) a cărui dialectică distinsă constituie un model al genului babilonian. Texte halahice şi agadice au continuat să se suprapună timp de mai multe generații, fiecare discutând, interpretând şi dezbătând opiniile şi judecățile generațiilor precedente.

Multitudinea de tradiții şi de doctrine, transmise oral şi acumulate în decursul secolelor a căpătat asemenea proporții încât sosise momentul redactării acestei vaste sume de cunoştințe şi norme, ceea ce a implicat o selecție, o grupare şi o clasificare a ansamblului, în acord cu diversele tratate ale Mişnei.

Redactarea a fost întreprinsă de Rabi Aşi (decedat la 427), care a fost

vreme de cincizeci şi doi de ani şeful academiei din Sura, pe care a condus-o cu o deosebită competenţă şi eleganţă. Rezultatul muncii sale, care a durat treizeci de ani, reprezintă esenţialul *Talmudului.* Opera lui Aşi a fost continuată de succesorii săi, mai ales de Rabina II (decedat la 500), care a redactat textele acumulate după moartea lui Aşi. Rabina a fost ultimul dintre amoraimi, cel din urmă care să fi predat *Tora* pe baza transmisiei orale: iar o dată cu opera sa putem considera că elaborarea *Talmudului* s-a încheiat.

Perioada care a urmat redactării *Talmudului* din Ierusalim a fost una de deteriorare rapidă a condiţiei evreilor din Palestina. Puterea crescândă a Bisericii a impus restricţii drastice, viaţa evreiască organizată devenind practic imposibilă. Sanhedrinul din Iudeea a avut dificultăţi tot mai mari în a se întruni pentru a stabili calendarul şi a comunica deciziile sale comunităţilor îndepărtate. În faţa acestei situaţii, patriarhul Hilel II (330-365) a luat o decizie revoluţionară şi plină de modestie, care urma să aibă avantaje incalculabile pentru contemporanii săi şi pentru generaţiile viitoare. El a dat comunităţilor un calendar perpetuu bazat pe calcule astronomice, deşi aceasta implica abandonarea principalei funcţii a patriarhului faţă de lumea evreiască. Redus la un simplu titlu în autoritatea sa asupra evreimii mondiale, patriarhul a pierdut chiar în Palestina mult din puterea sa, iar anul 425, sub Teodosiu II, titlul de patriarh a fost abolit. Ca urmare, Sanhedrinul academic a fost constrâns să se închidă, iar Palestina şi-a pierdut influenţa de centru intelectual, deşi a continuat să trăiască în inimile, în spiritele şi în rugăciunea cotidiană a evreilor de pretutindeni.

Închiderea academiilor din Palestina nu a pus însă capăt întregii activităţi literare. Dacă ea a afectat disciplina halahică, tot ea a determinat un surplus de interes faţă de *agada,* căreia poporul în nenorocire i-a cerut tot mai mult consolare şi îmbărbătare.

A rezultat de aici redactarea unei serii de manuale agadice destinate a da poporului documente agadice sau omiletice, pregătite pentru a fi utilizate acasă şi în şcoli. Aceste manuale numite *midraşim* se împart în două clase. Unele au adoptat forma comentariilor şi a reflecţiilor asupra textului biblic, mai mult sau mai puţin în ordinea pericopelor. Celelalte sunt omilii pe teme biblice despre Sărbători şi Şabaturi particulare.

Celei dintâi categorii îi aparţine *Midraşul raba* (mare), care acoperă întregul *Pentateuh* şi cele cinci „Suluri" *{Cântarea, Rut, Plângeri, Eclesiastul, Ester).* Cele mai vechi dintre aceste lucrări colective sunt Midraşim despre *Geneză* şi *Levitic,* care datează de la începutul secolului VI[34]. Alături de *Midraş raba,* există *Tanhuma Midraşim,* numite astfel

---

[34] De-a lungul secolelor, au fost constituite colecţii asemănătoare cu privire la celelalte cărţi ale *Bibliei;* cea mai bogată este *lalkut Şimeoni,* un fel de *thesaurus* midraşic asupra ansamblului *Bibliei ebraice,* alcătuit pornind de la numeroase surse (unele dintre ele au şi dispărut) probabil în prima jumătate a sec. XIII şi atribuit unui anume Simeon din Frankfurt. Există, de asemenea, un midraş voluminos despre *Pentateuh* atribuit lui David ha-Naghid (1212-1300), nepotul lui Maimonide şi ale cărui manuscrise sunt păstrate în bibliotecile din Paris, Londra, Berlin, Ierusalim şi Moscova; prezenţa manuscrisului din această din urmă bibliotecă a fost făcută publică de către A. Katsch, de la Universitatea din New York, cu ocazia Congresului Mondial de Studii Evreieşti de la Ierusalim din luna iulie 1957. Un alt *thesaurus* midraşic (descoperit recent) este yemenit: este vorba de *Midraş ha-Gadol,* atribuit când lui David ben Amram, din Aden (sec. XIII), când lui Abraham, fiul lui

după Tanhuma bar Aba, celebru agadist palestinian din sec. IV, ale cărui omilii ocupă un loc important în această colecție. O caracteristică a acestor *Tanhuma Midraşim,* contemporane cu *Genesis Raba,* din care avem mai multe versiuni, o constituie formula „Maestrul nostru vrea să ne învețe..." *(Ielamedenu Rabenu),* formulă introductivă la o problemă a legii (asemenea probleme slujesc adesea drept introduceri la omilii); predicatorul foloseşte această formulă, apoi îi adaugă omilia sa.

Celei de-a doua categorii îi aparțin *Pesikta Midraşim,* cel mai vechi dintre ele, numit în general *Pesikta de-rab Kahana* (savant palestino-babilonian din sec. III) datând probabil din sec. VI.

Scurtă vreme după redactarea *Talmudului,* evreii din Babilon au avut parte de o soartă comparabilă cu a evreilor din Palestina. Semne de furtună amenințătoare au început să se facă simțite puțin după moartea lui Aşi, atunci când Iezdedgerd II (438-457), împins de magi, fanatici adoratori ai focului, a decretat persecutarea tuturor celorlalte religii. Persecuțiile au fost mai intense sub Firuz (459.486), fiul Iui Iezdedgerd. Academiile din Sura şi Pumbedita au fost închise. În anul 501, apariția lui Mazdak, fondatorul „zendicismului", care propovăduia comunitatea bunurilor şi a femeilor, a dus la ultima limită intoleranța. Executarea lui Mazdak în 528 a îmbunătățit situația, evreii au respirat mai liber, iar şcolile şi-au reluat activitatea. O nouă generație de doctori s-a afirmat, aşa-numiții *saboraim* (de la o rădăcină ebraică semnificând „a reflecta"), care au „reflectat" asupra spuselor şi doctrinelor *amoraimilor* cuprinse în *Talmud,* interpretându-le şi explicându-le, şi au făcut şi unele adaosuri textului talmudic, mai ales pentru a-l explica. Dar vârsta de aur a evreimii babiloniene aparținea deja trecutului, şi doar abia după două secole, sub califat, academiile babiloniene şi-au regăsit puțin din strălucirea de altădată.

Centrele evreieşti din Palestina şi Babilon, care vreme de secole au contribuit la comunicarea cu comunitățile evreieşti împrăştiate, au pierdut mult din influență. Ele au fost înlocuite de *Talmud,* care, la rândul său, a constituit cea mai mare forță de coeziune între evrei. Din comentariile biblice ale *Talmudului* au răsărit principiile dinamice ale religiei, principii de drept şi de morală, ceea ce a permis iudaismului să se adapteze tuturor vremurilor şi tuturor locurilor, tuturor formelor de societate şi tuturor nivelelor de civilizație. Tot de aici au rezultat regulile de conduită care au dat evreimii, în ansamblu, acea uniformitate şi aceea vitalitate care i-a îngăduit să treacă peste toate încercările şi frământările. Oricât de mare ar fi distanța dintre lumea *Talmudului* şi lumea modernă, *Talmudul* rămâne, după *Biblie,* forța cea mai fecundă care a conferit iudaismului unitatea sa spirituală şi morală. Ritualul, liturghia şi legile matrimoniale ale evreilor moderni, derivă direct din *Talmud,* tot astfel cum *Talmudul* a dat formă doctrinelor religioase şi morale care sunt o parte importantă a iudaismului de azi.

14. Iudaismul talmudic: credința sa

Talmudul este, cum s-a mai spus istoria scrisă, în ebraică şi în

---

Maimonide. Manuscrisul acestui midraş a fost adus în Europa de către un anticar spre sfârşitul sec. al XIX-lea; de atunci, el a fost studiat de unii savanți care au editat şi publicat fragmente, dar, în cele din urmă, s-a tipărit întregul manuscris.

arameică, a interpretării *Bibliei,* de la apariția actelor legislative şi de la sporirea tezaurului de sfaturi practice, emise cu generozitate de conducătorii intelectuali şi religioşi ai poporului evreu vreme de aproape o mie de ani, din epoca lui Ezra până la finele secolului V, al erei noastre. În acest sens, el poate fi comparat cu Istoria Parlamentului britanic, lucrare care are drept scop să expună pe scurt ce s-a făcut, ce s-a spus şi ce s-a discutat în Adunarea legislativă a Angliei, de la origini şi până în zilele noastre.

Dar oricât de admirabilă ar putea fi o astfel de lucrare, o dată ce a fost încheiată, raporturile omului cu Dumnezeu nu vor reprezenta aici, în cazul cel mai bun, decât un infim detaliu; or tocmai acest subiect ocupă locul principal în *Talmud.* Într-adevăr, prin toate opiniile diverse şi prin toate subiectele variate pe care le prezintă *Talmudul,* găsim în paginile sale atât inima cât şi spiritul unui popor în căutarea lui Dumnezeu. Aceasta face din *Talmud* cea mai importantă lucrare clasică evreiască şi sursa celei mai bogate inspirații religioase după *Biblie.*

Dar ceea ce conferă *Talmudului* autoritatea sa unică în iudaism este faptul că acesta este întemeiat pe Scriptură şi că doctrinele şi principiile sale sunt extrase direct din cele aflate în *Tora, Profeți* şi *Scrieri.*

Aceasta este la fel de adevărat atât pentru practicile rituale şi legale, cât şi pentru doctrina religioasă şi morală. Grație metodelor lor de interpretare, doctorii talmudici au putut descoperi sensul profund pe care îl ascunde litera şi, ca urmare, să găsească în Scriptură concepțiile cele mai elevate ale naturii lui Dumnezeu şi ale îndatoririlor omului, concepții care, din anumite unghiuri importante de vedere, merg mai departe decât textul biblic însuşi.

Dar doctorii *Talmudului* nu erau nici filozofi, nici teoreticieni. Ca şi părinții lor spirituali, *Profeții* ei se îngrijeau înainte de toate de conduita practică. În ansamblu, ei erau mai puțin curioşi în direcția speculațiilor aride neavând nici un efect asupra comportamentului. Dar doctrinele religioase ale *Bibliei* grăiau mai mult spiritului lor din cauza caracterului concret al acestora. Ei şi-au asumat deci ca sarcină să interpreteze, să elucideze şi să aplice aceste doctrine şi să le comunice prin omilii, parabole şi maxime, nu ca simple principii teoretice, ci ca pe nişte călăuze practice.

Acest pragmatism al *Talmudului* în materie de doctrină religioasă se extinde la însăşi credința în Dumnezeu. Nu se vorbeşte despre credință decât în măsura în care conduce la o acțiune bună. A profesa credința în Dumnezeu şi a acționa ca şi cum El nu ar exista este într-adevăr de o valoare neglijabilă. Şi dimpotrivă, potrivit gândirii talmudice, a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi a te răzvrăti împotriva voinței Sale este mai rău decât a-i nega pur şi simplu existența.

Această atitudine a *Talmudului* nu a încetat de a fi aceea a iudaismului, atât în modul în care poporul l-a înțeles, cât şi în ce priveşte afirmațiile explicite ale conducătorilor săi din toate epocile. Deşi acesta insistă asupra stabilirii unor doctrine definite, el refuză să fie legat de o formă particulară, oricare ar fi aceasta, sub care ar trebui ea să fie înțeleasă. Credință fiind, expresia care i se potriveşte pentru a-i fi atribuită nu are nici o importanță reală. Dumnezeu este o realitate; chestiunea de a şti cum poate fi El înțeles este o problemă filozofică, iar nu una religioasă; ea nu priveşte propriu-zis iudaismul. Unitatea lui Dumnezeu este o axiomă: aceasta exclude tot ce tinde la ecranarea sublimei concepții despre Dumnezeu ca Ființă Unică; se lasă în grija filozofiei să i se dea o definiție intelectuală precisă. Iudaismul afirmă atributele divine ale dreptății şi bunătății fără a încerca să explice relația

dintre atributele lui Dumnezeu şi natura sa. Revelaţia este un fapt; modul de acţiune al acestui Cuvânt Divin adresat omului nu nelinişteşte iudaismul. Izbăvirea mesianică este o certitudine; dar cum, când, în ce împrejurări se va împlini aceasta e lăsată pe seama imaginaţiei individuale. Nemurirea şi Lumea de dincolo sunt indubitabile, deşi nici un efort particular nu poate fi făcut pentru a descrie ceea ce se află în spatele acestor termeni. Iată de ce, în câteva puncte de detaliu în materie de credinţă, iudaismul prezintă opinii contradictorii care totuşi nu schimbă cu nimic credinţele sale centrale.

Am pomenit deja despre principalele doctrine biblice. Rămâne să le prezentăm ceva mai precis în lumina interpretărilor date de farisei, doctrine care, de la sfârşitul redactării *Talmudului,* au fost deja acceptate de mai multe secole, de o manieră generală, ca normă a iudaismului, de către evreii din toată lumea.

Iudaismul se bizuie pe două doctrine de bază: (1) Credinţa într-un singur Dumnezeu; (2) Alegerea lui Israel pentru a transmite această credinţă. Aceste două doctrine, indisociabile, pe punctul de a forma una singură, îşi găsesc formularea clasică într-un verset celebru al *Deuteronomului* (6, 4) cunoscut sub numele de *Şema* („Ascultă!"): „Ascultă, Israel! Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu"; [o altă traducere admisă în mod egal şi obişnuită în iudaism: Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unul] este afirmaţia care a devenit principala profesiune de credinţă a lui Israel de secole.

Nu se află aici nici o afirmare a unităţii lui Dumnezeu în sens metafizic. Ideea de Dumnezeu ca Fiinţă, pur şi simplu, ţine mai mult de resortul filozofiei decât al religiei. Nu se spune că Dumnezeul unic ar fi doar Dumnezeul lui Israel şi nici al unui alt popor: aceasta ar fi contrar universalismului inerent iudaismului. Ceea ce se afirmă este (1) că nu există decât un singur Dumnezeu, fără alt zeu alături de El; şi (2) că Dumnezeul unic este cel pe care Israel îl mărturiseşte şi îl adoră. Negaţiile sunt, de asemenea, afirmative precum afirmaţiile. Ele neagă toate incarnările şi ideile despre Dumnezeu care, oricât de rafinate şi de sublime ar fi, mai mult voalează pe Dumnezeul unic al lui Israel decât să-L reveleze. În felul acesta, sunt excluse deci nu doar toate dualismele şi toate politeismele, ci şi „Trinitatea în Unitate" a religiei creştine[35], care, deşi poate fi comentată într-un mod care s-o facă compatibilă cu Dumnezeu „unul" în sens metafizic, rămâne o negare directă a Dumnezeului *unic* care, de la început, l-a ales pe Israel pentru slujirea Sa.

Dumnezeul unic căruia Israel îi oferă un omagiu exclusiv şi pe care e chemat să-l mărturisească nu este o abstracţiune, ci Dumnezeul viu, a cărui energie creatoare este întotdeauna la lucru în univers. Începutul acestei puteri s-a manifestat în creaţie, atunci când Dumnezeu a chemat la fiinţă lumea şi omul. Problema creaţiei însăşi (dacă apare *ex nihilo* sau pornind de la o materie preexistentă) este înainte de toate filozofică şi nu interesează în mod direct iudaismul; asupra cărui aspect insistă iudaismul în doctrina sa a creaţiei este faptul că lumea şi tot ceea ce cuprinde aceasta nu sunt produsul unui hazard, rodul unei întâlniri accidentale de atomi, ci opera lui Dumnezeu.

Doctrina evreiască a creaţiei se îmbină cu aceea a activităţii providenţiale a lui Dumnezeu, care fereşte lumea pe care a chemat-o la

---

[35] Este vorba doar despre o parte a Bisericii creştine. Istoria dovedeşte că „unitarienii" (sau „anti-trinitarii") n-au lipsit niciodată chiar în sânul creştinismului, regrupându-se, de la Reformă, în anumite ţări, în Biserici deosebite.

ființă să cadă în ne-ființă. Dacă Dumnezeu şi-ar retrage providența fie şi o singură clipă, întreaga existență s-ar prăbuşi în neant. Este aici un adevăr pe care Scriptura nu se plictiseşte să-l repete: „El suspendă pământul deasupra neantului" (Iov 26, 7). „Tu ascunzi fața Ta, iar ei se tulbură..." (Ps. 104, 29); şi este un adevăr afirmat şi de înțelepții Talmudului că „Dumnezeu a creat lumea şi că El are grijă de ea; El a făcut-o şi El o menține"[36]. Dar ceea ce este adevărat despre totalitatea universului este cu atât mai valabil îndeosebi pentru destinul națiunilor şi al indivizilor. „El sporeşte națiunile şi el le nimiceşte, El le face să se extindă şi el le readuce la limitele lor" (Iov 12, 23). „Nici un om nu se răneşte la deget aici, pe pământ, fără ca acest lucru să nu fi fost decretat în cer" (T. *Hulin,* 7 b).

Cele două mari principii ale conduitei lui Dumnezeu față de națiuni şi față de indivizi sunt, cum am văzut, justiția şi bunătatea (care include iubirea). Aceste două atribute, potrivit interpretării rabinice, sunt reprezentate respectiv prin două nume divine: *Elohim* („Dumnezeu") şi YHVH (tradus de obicei prin: Eternul sau Domnul). Ele nu sunt deci nicidecum divizate între două puteri opuse, ca în sistemul paulian, în care lumea lui Satana şi lumea lui Cri st sunt într-un permanent conflict. În iudaism, Dumnezeul justiției este Dumnezeul bunătății (iubirii), unul şi indivizibil, justiția şi bunătatea nefiind decât aspectele complementare ale naturii lui Dumnezeu, aşa cum reiese din guvernarea Sa morală a lumii şi din providența Sa specială.

Justiția divină implică afirmația că Dumnezeu este un judecător care pune umanitatea în fața exigențelor Sale şi a judecăților Sale. „Spune-ți că lumea este *hefker* (fără stăpân)?"[37]. Acest cuvânt al *Talmudului* proclamă convingerea de nezdruncinat că lumea nu este abandonată, că Cineva are grijă de ce se întâmplă. Nici o acțiune umană nu este nerăsplătită. Nu există nici un moment al istoriei omenirii asupra căruia Dumnezeu să nu-şi exercite judecata, pentru sau contra.

Bunătatea lui Dumnezeu exprimă caracterul său în calitate de Mântuitor „la care milostivirea şi mântuirea sunt din belşug" (Ps. 130, 7). Fiind un Mântuitor, judecățile Sale asupra națiunilor şi indivizilor care se răzvrătesc împotriva Lui nu au un caracter răzbunător. Scopul judecăților sale este de fapt de a elibera umanitatea de păcatele sale, de nenorocirea şi de nebunia sa, pentru ca, la sfârşit, ea să fie fericită şi salvată.

Legată de creație, activitatea providențială a lui Dumnezeu în univers justifică insistența cu care iudaismul afirmă că istoria şi viața au un sens. În fața activității divine a creației, a judecății şi a izbăvirii, tot ceea ce se întâmplă în interiorul timpului este de o importanță capitală. Evenimentele istoriei națiunilor şi ale vieții indivizilor nu mai sunt produsul haosului, nici rezultanta forțelor oarbe. Totul este o dramă vie desfăşurându-se prin manifestările judecății şi ale izbăvirii lui Dumnezeu în vederea desăvârşirii creației.

Ideea unui plan divin realizându-se în istorie şi în viața oamenilor determină toate doctrinele iudaismului cu privire la Dumnezeu.

Alături de doctrina unității Sale, se află aceea a atotputerniciei Sale. Dumnezeu este, în stilul talmudic „Puterea" *(ha-Ghevura),* omnipotentă şi influentă. Puterea Sa nu cunoaşte alte limite decât voința Sa. Chiar şi forțele naturii sunt supuse voinței Sale, iar toate evenimentele, oricare ar fi natura lor (fie că sunt considerate naturale, fie supranaturale), sunt, de

---

[36] *Midraş Tanhuma,* ed. Buber, I, p. 50.

[37] Talkut Şimeoni, Exod, 396; din acelaşi Midraş. *Plângeri Raba,* I, 53. „Ați văzut o lume *hefker?'*

asemenea, opera directă a mâinilor Sale.

Iudaismul subliniază apoi omniprezența lui Dumnezeu, iar *Talmudul* a creat un termen special pentru a descrie acest atribut divin. Dumnezeu este *Şehina* („Imanență"), imanent şi omniprezent, ceea ce nu înseamnă în mod necesar că Dumnezeu se confundă cu creația, ci că providența Sa se extinde la întreaga creație. *Şehina* e pretutindeni" (T. *Baba Batra,* 25 a); Nu există loc fără *Şehina (Midraş Raba despre Exod,* II, 9): aceste formule sunt printre cele prin care doctorii *Talmudului* încearcă să exprime omniprezența lui Dumnezeu.

Dar faptul că Dumnezeu este omniprezent nu înseamnă că El este identic cu lumea sau limitat la ea. El este lumea şi totuşi dincolo de ea. „El e locul lumii, dar lumea nu e locul Său", aceasta e formula talmudică ce exprimă doctrina evreiască a transcendenței divine. Astfel, Dumnezeu este aproape şi departe. El este „Tatăl nostru care eşti în Ceruri", Tatăl mereu apropiat de copiii Săi, care sunt pe pământ, deşi ființa sa transcendentă este, pentru a spune astfel, departe, în Cer. Aceasta elimină toate doctrinele panteiste care ar vrea să asimileze sau să lege pe Dumnezeu de Natură.

Foarte apropiată de ideea transcendenței lui Dumnezeu este aceea a incorporalității Sale. Pentru evreu, Dumnezeu este Spirit pur, lipsit de orice limitare a materiei şi a slăbiciunii cărnii. Doctrina incorporalității lui Dumnezeu este printre cele mai vechi ale *Bibliei ebraice* şi explică interdicția chipului cioplit. Descrierile antropomorfice ale lui Dumnezeu care abundă în Biblie au fost dintotdeauna înțelese ca simple figuri de stil menite a imprima în spirit realitatea şi providența lui Dumnezeu şi a-l instrui pe om despre căile Sale. „Noi îl descriem pe Dumnezeu"; spune *Talmudul* „în termeni împrumutați de la creația Sa pentru a-i face inteligibili urechii umane" *(Mekilta despre Exod,* 19, 18).

Un alt atribut afirmat de iudaism este omniscienta lui Dumnezeu. Chiar şi faptele secrete ale omului şi gândurile sale intime sunt dezvăluite ochilor săi. El este „Stăpânul gândurilor" *(Baal mahaşavot),* şi nu i se poate ascunde nimic Lui, nici să-L înşeli în vreun fel.

Dumnezeu este, de asemenea, „viu şi existând în eternitate" *(Midraş Raba despre Levitic,* VI, 6). El e eternul *(Heiha-Olamin).* Nu este deci loc în iudaism pentru o credință în zei care mor şi învie cum aflăm în alte religii.

Țelul iudaismului atunci când face aceste afirmații despre Dumnezeu nu este filozofic, ci direct religios şi practic. Ele toate se raportează la proiectul Său. Chiar şi unitatea Sa, piatra unghiulară a iudaismului, e scoasă în evidență, nu fiindcă asocierea cu El sau cu o cu totul altă ființă independentă de El ar ecrana cumva concepția filozofică sau teologică a Dumnezeului unic, ci deoarece o asemenea asociere ar implica o limitare a puterii Sale, deci s-ar opune desăvârşirii planului Său.

Omnipotența implică certitudinea că El dirijează toate lucrurile în vederea ultimului triumfal proiectului său. Omniprezența Sa şi omniscienta Sa implică certitudinea că nici o uneltire, în gândire, în cuvinte sau în fapte, nu poate împiedica realizarea ultimă a proiectului său. Transcendența Sa şi incorporalitatea sa degajează divinitatea Sa de toate limitele Naturii sau ale materiei - obstacole în calea aceleaşi desăvârşiri. Cât priveşte eternitatea Sa, ea garantează că proiectul său, oricare ar fi opoziția pe care o întâmpină şi oricât de mult ar dura, va sfârşi prin a triumfa. „Căci Domnul oştirilor a luat această hotărâre: cine i s-ar putea opune?" (Isa. 14, 27).

Cooperarea omului este însă necesară realizării proiectului. Exploatând ideea biblică a omului de a „conlucra cu Dumnezeu", *Talmudul* îl concepe pe om ca fiind ales de Dumnezeu pentru a fi *şutaf*

(partenerul Său) în vederea desăvârşirii creaţiei. Omul nu a fost chemat la această misiune importantă dintr-un interes exclusiv material. El este şi agentul particular al unui proiect care transcende limitele fizice ale universului, deşi proiectul se poate realiza tocmai prin intermediul domeniului fizic.

Ascultarea de legea morală, ascultare despre care am arătat că este fundamentul acestei cooperări cu Dumnezeu, implică, potrivit unei expresii rabinice, „imitarea atributelor lui Dumnezeu": „Aşa cum El e bun, fii bun; aşa cum El e milostiv, fii milostiv; aşa cum El e drept, fii drept" *(Sifra despre Lev.* 19, 2). Ca urmare, viaţa devine pentru iudaism o sarcină în vederea culturii morale iar omul, prin darurile sale spirituale şi morale, are capacitatea şi datoria de a se face tot mai apt pentru a coopera cu Dumnezeu, a-i învăţa pe oameni justiţia; ei vor ajunge la aceasta sporind asemănarea cu El, prin imitarea căilor Sale de bunătate şi milostenie.

În doctrina evreiască, ideea de desăvârşire este asociată cu o viziune a Regatului lui Dumnezeu. Dar acest Regat nu este îndepărtat la stadiul lumii cereşti, al unei alte existenţe, fără legătură cu luptele, problemele, speranţele şi aspiraţiile vieţii prezente. Acest Regat trebuie edificat chiar *aici, pe pământ,* sub direcţia lui Dumnezeu, de mâna omului. Efortul uman, care determină întregul complex al destinului uman, pe marele drum al desăvârşirii, nu e altceva decât ceea ce se poate traduce în termeni de dreptate personală şi socială; iar realizarea universală a acestui ideal de justiţie în toate relaţiile umane constituie esenţa şi elementul distinctiv al concepţiei iudaice despre Împărăţie.

Regatul lui Dumnezeu, în concepţia sa terestră şi socială, oferă cheia tuturor manifestărilor iudaismului şi, de fapt, soluţia enigmei existenţei poporului evreu. Evreii, s-a spus, speră, în pofida oricărei lipse de speranţă. Nici un popor nu a suferit mai mult decât evreii de „inumanitatea omului faţă de om" şi, cu toate acestea, refuză să-şi piardă încrederea în lume şi umanitate, să dispere, şi nu renunţă vreodată să creadă în regenerarea şi perfecţiunea finală a omului. Această credinţă nu este produsul unei epoci recente, datorită unui sentiment de decepţie şi disperare, căutând o uşurare într-o speranţă vagă în zile mai bune; este vorba despre o veritabilă tradiţie istorică, fondată pe convingerea că Dumnezeu a ales această lume pentru a face din ea scena unei ordini divine, unde bunătatea şi adevărul să domnească fără restricţie.

Pentru iudaism, Regatul lui Dumnezeu va fi inaugurat de Mesia. Mesia va fi personajul central al unei epoci care va vedea instaurată domnia dreptăţii pe pământ, dreptate care va aduce tuturor pacea şi o plenitudine perfectă cu tot ce e necesar pentru a duce o viaţă dreaptă, fără a renunţa la nevoia de sacrificiu cerut de un ideal tot mai înalt. Dar Mesia evreu nu este o fiinţă supranaturală şi nici o fiinţă divină autorizată să ierte păcatele şi el nu ar putea fi confundat *a fortiori* cu Dumnezeu. Cel mult el este un muritor care va fi instrumentul deplinei reabilitări a lui Israel pentru a poseda antica sa patrie şi, prin intermediul unui Israel restaurat, să opereze regenerarea morală şi spirituală a întregii omeniri, dând fiecărui om bun şansa de a deveni cetăţean al Regatului. Atunci domnia lui Dumnezeu va fi universală. Aşa cum zice profetul: „Şi va fi Domnul rege peste tot pământul. În ziua aceea va fi Domnul unul singur, şi tot aşa şi numele Său unul singur" (Zah. 14, 9); şi, în această universalitate a unei religii adevărate, profesată de toţi oamenii şi realizată în toate raporturile cu Dumnezeu şi cu semenii lor, proiectul lui Dumnezeu îşi va găsi împlinirea pe pământ.

Regatul lui Dumnezeu, sub forma sa mesianică şi terestră, nu face

altceva decât să pregătească desăvârşirea Regatului în lumea viitoare, care va fi mai presus de istorie şi mai presus de Natură, lume pe care, potrivit unei expresii rabinice[38], nici o ureche n-a auzit-o şi nici un ochi n-a văzut-o (cf. Isa. 64, 3). La această ordine a lucrurilor, care transcende Natura şi istoria, sunt asociate doctrinele învierii celor morţi şi judecata universală din Urmă, atunci când ţelul tuturor căilor Domnului se va fi manifestat, iar desăvârşita încununare a proiectului Său va fi împlinită.

Şi alte religii au această credinţă în împlinirea supraistorică şi supranaturală a proiectului lui Dumnezeu; dar ceea ce deosebeşte iudaismul de ele este faptul că acesta insistă asupra ideii că desăvârşirea din lumea de Dincolo este condiţionată de desăvârşirea în contextul istoric şi social al vieţii cotidiene.

Această atitudine faţă de doctrinele religioase comune de ordin eshatologic este esenţială în iudaism. Contrar altor confesiuni, el refuză să admită un dualism opunând terestrul celestului, temporalul eternului şi care, în consecinţă, consideră că suferinţa şi nenorocirea sunt inseparabile de lumea prezentă şi de soarta omenească. Dimpotrivă, pentru el, terestrul şi celestul sunt într-o relaţie armonioasă, cel de-al doilea fiind rezultatul inevitabil şi dezvoltarea celui dintâi.

Armonia dintre ceresc şi pământesc, pe care iudaismul o consideră esenţială, determină, de asemenea, antropologia sa particulară. Deşi alcătuit din două elemente diferite, corpul, care e terestru, şi sufletul, care e celest, omul este o unitate. Iudaismul respinge ideea dualistă a unui spirit pur, întemniţat într-un trup impur, ostil faţă de ce este imaterial şi spiritual. Pentru iudaism trupul şi spiritul au fost unite pentru a da naştere unei forme superioare de viaţă terestră, omul drept, pentru a contribui la înaintarea dreptăţii pe pământ, conform planului divin.

Ideea că omul cooperează cu Dumnezeu, acum şi în eternitate, conferă o semnificaţie nouă, mai elevată doctrinei nemuririi care, aşa cum am văzut, este parte integrantă a iudaismului. Fundamentul său e Dumnezeu ca şi proiectul la care omul este chemat să coopereze. Astfel, nemurirea nu mai este o simplă supravieţuire dincolo de mormânt, ci întoarcerea spiritului (sau a sufletului) omului la patria sa, unde el va continua să cultive şi să aprofundeze o relaţie cu Dumnezeu, relaţie manifestată încă în prezentul stadiu al vieţii „...şi pulberea se va întoarce în pământ... iar spiritul se va întoarce la Dumnezeu care l-a dat" (Ecl. 12, 7).

A deveni lucrător în cooperare cu Dumnezeu pentru dezvoltarea rasei umane, pe calea justiţiei, pentru ca proiectul Său să se împlinească, în sfera temporală şi în eternitate, aceasta este sarcina pe care iudaismul o propune individului. În această privinţă, nu există nici o deosebire între om şi om, clasă şi clasă, naţiune şi naţiune. Toată deosebirea constă în conţinutul şi caracterul contribuţiei. Întreaga omenire este datoare să respecte cele „şapte precepte ale fiilor lui Noe". Aceste precepte, pe care doctorii, *Talmudului* le-au dedus din interpretarea textelor biblice se exprimă prin refuzul (1) idolatriei; (2) a blasfemiei; (3) a incestului; (4) a crimei; (5) a furtului; (6) de a mânca un membru smuls de la un animal viu, şi (7) porunca de a practica justiţia. Orice om care îşi conduce viaţa conform acestor „Şapte Precepte", îndeplineşte, spune *Talmudul,* sarcina sa directă de a conlucra cu Dumnezeu. Dar contribuţia fiilor lui Israel trebuie să fie mai completă şi mai elevată. Membru al poporului ales de Dumnezeu şi însărcinat să facă să progreseze pe pământ justiţia divină,

[38] Vezi Pavel (I Cor. 2,9).

evreul trebuie să asculte fără rezerve de *Tora* (scrisă şi orală) unde se găseşte revelată voința morală a lui Dumnezeu.

Această exigență divină conferă individului o responsabilitate extraordinară. A te abține să răspunzi chemării lui Dumnezeu constituie o crimă, o ofensă personală adusă lui Dumnezeu. Această ofensă provoacă o separare de Dumnezeu, cu toate frustrările şi viața irosită ce rezultă de aici. Dar efectele păcatului nu sunt irevocabile. Dacă, îndepărtându-se de la drumul drept, omul cade în păcat, căința şi penitența vor repara ravagiile transgresiunii şi vor restaura armonia între el şi Creatorul său. În concepția iudaismului această restaurare nu reclamă însă un mediator. Diverşii termeni utilizați în *Biblie,* indicând o mediere, ca de pildă „Duhul Sfânt" şi rabinicul *Memra* (Cuvânt), desemnează pur şi simplu aspecte sau calități ale Divinului şi nu ar putea fi înțelese ca desemnând ființa de vreun fel, şi în nici un caz persoane. Tot astfel, îngerii nu sunt decât instrumente utilizate de Dumnezeu, iar nu intermediari care să umple nu se ştie care abis între Dumnezeu şi lume sau între Dumnezeu şi om.

Iudaismul mai neagă şi existența unui păcat originar, care ar necesita o contrapondere mai mult decât umană; el nu crede decât în libera alegere, păcatul nefiind altceva decât inevitabilul corolar al liberului arbitru. Desigur, ideea că păcatul lui Adam a adus cu sine faptul că toți oamenii sunt muritori nu este străină iudaismului, dar este vorba invariabil de moartea fizică ce nu trebuie confundată cu moartea spirituală, de la care, în dogma creştină, nimeni nu poate fi salvat decât prin credința în învierea Mântuitorului. Omul se poate răscumpăra pe sine însuşi prin căință, fiind sigur că Dumnezeu, în imensa Sa bunătate, este întotdeauna gata să-l primească pe păcătosul care se îndreaptă, purificându-l de toate nelegiuirile.

Dar stăruința în păcat provoacă însă judecata divină. Ascultarea sau întoarcerea la Dumnezeu după o ofensă, atrage favoarea divină şi răsplata. Relația exactă dintre păcat şi suferință în această lume nu poate fi întotdeauna determinată, ci trebuie lăsată pe seama voinței juste şi insondabile a lui Dumnezeu. Cu privire la acest subiect - iată o expresie clasică din *Talmud:* „Nu stă în puterea noastră să explicăm nici prosperitatea celui rău, nici necazul celui drept *(Pirke Avot* 4, 19). Interesându-se de doctrine, mai ales din cauza conținutului lor moral şi religios, iudaismul consideră suficient să se încreadă într-o răsplată, fără să se întrebe cum poate fi ea stabilită. Aceasta e mai ales adevărat cu privire la răsplata după moarte, care ocupă un loc important în gândirea talmudică. Iudaismul ne învață că există o *gheenă,* identificată cu groapa în flăcări despre care e vorba în lsa. 30, 33 şi despre un loc binecuvântat, *Gan Eden* (Grădina Deliciilor) şi asta e tot. Se spune că cei răi, cu unele excepții, petrec douăsprezece luni în gheenă, după care intră în Gan Eden pentru a gusta, în compania celor drepți, potrivit expresiei unui rabin „splendoarea Şehinei" (Prezența divină) şi viața eternă. Nu este însă vorba despre o existență inactivă. Începută în această existență, cooperarea cu Dumnezeu pentru proiectul său depăşeşte, în gândirea evreiască, existența terestră. Chiar şi după ce individul e privat de aparența sa perisabilă, spiritul său nemuritor continuă să progreseze, sporind tezaurul de forță morală care desăvârşeşte necontenit proiectul etern al lui Dumnezeu. „Discipolii Înțelepților (Drepților) nu au parte de odihnă nici în lumea aceasta, nici în lumea viitoare" (T. *Berahot,* 64 a).

Gan Eden nu este de altfel rezervat exclusiv pentru Israel. În doctrina iudaică, o răsplată îi aşteaptă în Lumea de Dincolo pe toți „pioşii națiunilor lumii". Iudaismul face ca izbăvirea să depindă de buna

conduită, şi, ca urmare, toate naţiunile au parte de binefacerile lumii viitoare. De timpuriu, iudaismul rabinic a deosebit în lume pe cei ce ascultă de cei ce nu ascultă de Legile noahide; cei ce respectau aceste Legi erau acceptaţi ca „prozeliţi ai Porţii" şi erau cuprinşi printre pioşii naţiunilor lumii, care au parte, în aceeaşi calitate ca israeliţii, de lumea viitoare[39].

Nu se cerea credinţa într-un Dumnezeu unic, deşi nu era vorba de idolatrie; iudaismul condamnă aceasta nu atât ca falsă religie, ci ca falsă morală; „Fiii lui Noe" nu trebuiau să-l recunoască pe Dumnezeul unic al fiilor lui Israel. Puteau fi dualişti sau trinitari, după dorinţă. Această concepţie a Legilor noahide dezvăluie semnificaţia reală a constituţiei teocratice a lui Israel; ea se bizuie nu pe unirea Statului cu religia, ci pe unirea Statului cu morala. Această atitudine pragmatică faţă de alte confesiuni se reflectă şi în legea rabinică potrivit căreia cine adoptă iudaismul nu trebuie să se angajeze pentru copiii săi, care pot să aleagă ei înşişi, când vor fi mari, dacă să fie evrei, sau să rămână „Fiii lui Noe".

Aceste legi noahide au determinat şi atitudinea evreiască faţă de convertire. În lumea greco-romană, confruntată cu un păgânism, în acelaşi timp atotputernic şi universal, iudaismul avea o activitate misionară, dar restrânsă. Iudaismul oficial nu a făcut nici o încercare organizată pentru a răspândi respectarea religiei sale, care nu a fost niciodată destinată nici unui alt popor decât lui Israel, în virtutea vocaţiei sale sacerdotale.

Tot ceea ce dorea iudaismul să obţină prin misiunea sa era să substituie falşilor zei şi falsei morale a păgânilor religia umanităţii, revelată lui Noe. Dar când păgânismul a fost înlocuit de creştinism, apoi şi de islam, iudaismul s-a retras din câmpul misionar şi s-a mulţumit să lase confesiunilor ieşite din el sarcina de a răspândi religia umanităţii. Motivul nu era indiferenţa faţă de soarta celorlalte popoare, ci sentimentul că, atât creştinismul cât şi islamul, deşi lipsite de o viziune limpede a Dumnezeului unic, împărtăşeau cu religia-mamă numeroase adevăruri morale şi religioase. Restul - explică iudaismul - restul va veni şi va veni în mod necesar, la timpul fixat de Dumnezeu, o dată cu venirea Regatului Său. Aceasta este speranţa nepieritoare a lui Israel; iar această speranţă este cea care conferă religiei evreieşti dinamismul ei şi forţa ei unificatoare prezentă în întreaga viaţă religioasă evreiască din cele mai îndepărtate vremuri până în zilele noastre.

15. Iudaismul talmudic: morală şi virtute

Nicăieri geniul *Talmudului* de a pătrunde înţelesul textului sacru, pentru a descoperi idei noi extrem de valoroase, nu s-a manifestat în aşa mare măsură ca în domeniul eticii. Găsim aici dovada unui spirit de fineţe care permite doctorilor *Talmudului* să tragă toate consecinţele din poruncile şi sfaturile *Bibliei* în vederea îmbogăţirii învăţăturii morale a iudaismului şi a culturii morale generale a umanităţii.

Am invocat mai înainte conţinutul general al legii morale scripturare, principiile sale fundamentale: justiţia şi spiritul de echitate, drepturile şi

---

[39] *Tosefta Sanhedrin,* XIII, 2 şi *Mişnat Rabi Eliezer* (ed. Enelow, New York, 1934), p. 121: „Pioşii naţiunilor lumii care respectă cele şapte precepte noahide vor moşteni lumea viitoare precum Israel". *Mişnat Rabi Eliezer* provine potrivit editorului său din sec. IV.

îndatoririle pe care fiecare din aceste principii le implică pentru om.

Capitolul de față va avea ca subiect detalierea pe scurt a acestora şi, în acelaşi timp, să arate modul cum aceste drepturi şi îndatoriri au fost dezvoltate în doctrina talmudică, de asemenea manieră încât să includă reguli de conduită pe care nici o interpretare obişnuită a *Bibliei* nu ar fi putut-o revela.

Să începem cu dreptul. Dreptul la viață, potrivit *Talmudului,* nu este menit să asigure pur şi simplu siguranța fizică, ci şi să o garanteze împotriva a ceea ce ar putea-o *amenința.* A ridica mâna împotriva semenului, fără a-l lovi efectiv, este un gest stigmatizat ca o infamie: „Cel care ridică mâna împotriva fratelui său, deşi nu l-a lovit, este considerat un om rău" (T. *Sanhedrin,* 58 b).

Legat de dreptul la viață, se află şi dreptul la proprietate, care permite traiul. Dreptul la proprietate interzice, potrivit *Talmudului,* orice atingere la adresa mijloacelor de trai ale unui om, spre exemplu: să-i iei un client sau să-i faci o concurență neloială erau considerate ca un furt propriu-zis. El condamnă, de asemenea, orice fel de tendințe speculative sau de acaparare (monopol), care par inseparabile de unele practici ale comerțului modern.

Printre pasajele biblice protejând proprietatea, unele interzic „înşelarea aproapelui" în afaceri (Lev. 25, 14 şi 17). Potrivit *Talmudului,* această interdicție se extinde asupra oricărui gen de escrocherii, de „trucuri" comerciale, sau de declarații false în tranzacțiile comerciale. Se cere cea mai scrupuloasă probitate cumpărătorului şi vânzătorului. Vânzătorul nu trebuie să înşele clientul nici la preț, nici la cântar, iar marfa să nu fie falsificată sau contrafăcută. Cumpărătorul nu trebuie, la rândul său, să profite de o situație dezavantajoasă în care s-ar afla vânzătorul, nici datorită faptului că ar fi fără apărare, nici din pricina ignoranței sale.

Ceea ce este valabil pentru tranzacțiile comerciale, în aceeaşi măsură este valabil şi pentru obligațiile salariaților față de munca lor. Lucrătorul care prin lene, lipsa punctualității sau randament scăzut în mod deliberat şi nu-şi face treaba pentru care e plătit, atentează la dreptul de proprietate al patronului său şi păcătuieşte față de aproapele său şi față de Dumnezeu.

Acest drept include şi pe cel al lucrătorului la salariul său. Aceasta înseamnă şi a refuza patronului dreptul de a angaja lucrători doar în condițiile care îi convin lui. În legea talmudică salariul trebuie fixat de asemenea manieră încât să asigure lucrătorului un nivel de viață decent. Orice tentativă de a-i scădea acest nivel reprezintă o ofensă la adresa legii evreieşti.

Dreptul personal garantează onoarea şi reputația omului. Interdicția biblică a mărturiei false este interpretată de înțelepți ca aplicându-se evreilor şi neevreilor. Mărturia falsă cuprinde ceea ce *Talmudul* numeşte „colbul calomniei", pe care puțini ştiu să-l evite: orice remarcă sau sugestie de acest gen privind aproapele este lipsită de caritate. Chiar şi laudele sunt dezaprobate atunci când ele pot atrage drept răspuns o discreditare.

Dreptul personal interzice de asemenea orice lezare a demnității celuilalt. A-ți face de ruşine în mod public semenul este, potrivit *Talmudului,* acelaşi lucru ca vărsarea de sânge, căci „roşeața părăseşte fața şi paloarea îi ia locul" (T. *Baba Metia,* 58 b). Se atrage atenția în mod deosebit să nu fie lezate sentimentele străinilor, care au tendința să fie sensibili la cel mai neînsemnat afront. Este deci interzis, chiar dacă eşti provocat, să-i aminteşti unui „naturalizat" originile sale străine. Nu este

acceptabil nici să reaminteşti unui păcătos conduita sa trecută, dacă acesta s-a îndreptat.

În pasajele pe care le consacră dreptului personal, *Talmudul* acordă o grijă deosebită pentru a explica ce fel de acte violează acest drept fundamental al omului. Este de pildă socotit un păcat să dai cuiva o adresă fără a fi sigur că e cea bună sau să intri într-un magazin şi să întrebi de preţul unui articol fără a intenţiona să-l cumperi. Ofensele de acest gen sunt numite în *Talmud* „prejudicii provocate de vorbe" *(onaat devarim)* şi considerate mai grave decât prejudiciile afectând averea *(onaat mamon),* deoarece ele sunt un afront la persoană.

Foarte apropiat de prejudiciul provocat de cuvinte, *ghenebat daat* se referă la „furtul gândirii (celuilalt)". Aceste cuvinte acoperă mai ales deformarea adevărului precum practica celui care comite un abuz de încredere şi caută să-şi determine victima să gândească sau să acţioneze împotriva propriului interes sau împotriva judecăţii pe care aceasta ar fi formulat-o şi care era mai justă. Printre exemplele de „furt al gândirii", oferite de *Talmud,* citãm faptul de a invita pe cineva la masă, ştiind că el va refuza, sau de a împrumuta bani pretinzând că cumperi de-ale gurii, când, în realitate, o faci pentru a-ţi satisface nevoi mai puţin urgente. Toate aceste înşelătorii, făcute pe seama unui evreu sau a unui neevreu, intră în categoria *ghenebat daat* şi sunt interzise.

Respectul persoanei umane interzice, de asemenea, să înşeli minţind, oricine ar fi victima. „...Să nu furaţi şi să nu minţiţi şi să nu vă înşelaţi unul pe altul" (Lev. 19, 11). Minciuna nu se mărgineşte la ceea ce semnifică cuvântul în dicţionar. Termeni corect aleşi, dar folosiţi cu intenţia de a înşela, devin minciuni. Aceasta condamnă în mod direct orice restricţie mintală. „Fie ca *da*-ul vostru să fie drept, iar *nu-ul* vostru să fie drept" (T. *Baba Mefia,* 49 a). Înseamnă deci că minţi atunci când una spui cu buzele, iar alta cu inima.

Respectul persoanei umane interzice, de asemenea, ura. Acest comandament biblic (Lev. 19, 17) are pentru doctorii *Talmudului* un sens universal: „Oricine urăşte un om, oricare ar fi el, urăşte pe Cel care a vorbit - şi astfel a adus lumea la fiinţă" *(Sifra Zuta,* Numerii, 18): *oricare* om, evreu sau neevreu.

Biblia stabileşte comandamentul de a nu urî pe cineva, ca şi interdicţia de a te răzbuna sau de a nutri un resentiment (Lev. 19, 18). Iată încă o poruncă biblică referitoare la un drept personal pe care *Talmudul* îl aplică într-un sens universal. „Dacă un om şi-a tăiat o mână cu un cuţit se va răzbuna el oare tăindu-şi cealaltă mână care i-a produs suferinţa?" (T.I. *Nedarim,* 6); astfel, interdicţia de a te răzbuna sau de a nutri un resentiment este ridicată la rang de lege universală. Chiar şi unui duşman nu-i poţi refuza acest drept personal: „L-aş fi tăgăduit pe Dumnezeul cel Preaînalt dacă m-aş bucura de nenorocirea duşmanului meu, dacă aş tresălta de bucurie atunci când ar da vreun necaz peste el" (Iov, 31, 28 şi urm.).

Dreptul personal implică, în sfârşit, libertatea umană. Libertatea este un drept inalienabil al omului, care nu poate fi limitat sub nici un motiv. Acest principiu general îşi găseşte aplicaţia într-un anumit număr de reguli ale legislaţiei talmudice, precum dreptul lucrătorului de a se retrage înainte de a-şi termina treaba cu condiţia ca el să poată fi înlocuit şi ca plecarea sa să nu pricinuiască vreo pagubă patronului. Obligaţiile faţă de patronul său sunt considerate ca fiind de ordin exclusiv material, iar nu personal.

Dreptul la libertate se înrudeşte cu dreptul la egalitate. Iov proclamă dreptul la egalitate deplină, inclusiv pentru sclavi, atunci când declară:

„Dacă am nesocotit dreptul servitorului (sclavului) meu şi al slujitoarei mele, când erau în pricină cu mine, le voi face când Dumnezeu se va sesiza? Ce-i voi răspunde când îmi va cere seamă? Cel ce m-a făcut pe mine în pântecele mamei mele nu l-a făcut şi pe el? Nu acelaşi Dumnezeu ne-a alcătuit în sânul matern?" (Iov 31, 13-15).

Acest principiu a intrat în regulile talmudice privind relațiile dintre stăpân şi sclav. Era interzis să însărcinezi un sclav cu o muncă ruşinoasă sau care nu era absolut necesară; iar un sclav invalid trebuia să se bucure de aceleaşi îngrijiri ca un om deplin sănătos.

Aceste reguli, şi altele asemenea, atât biblice cât şi talmudice, destinate a garanta drepturile omului, evidențiază exigența justiției. Dar i se adaugă o exigență a simțului dreptății care, insistând asupra acceptării datoriilor, caută să confirme în numeroase situații, într-un sens pozitiv, drepturile fundamentale ale indivizilor şi ale claselor.

Confirmând dreptul la viață, dreptatea interzice să te ridici împotriva sângelui aproapelui tău" (Lev. 19, 16). Oricare ar fi pericolul în care un om îşi vede aproapele, zice *Talmudul,* fie că este vorba de un înec, de tâlhari sau de animale sălbatice, datoria îl obligă nu numai să-i sară în ajutor, ci, dacă nu e capabil să o facă personal, să organizeze ajutorarea pe cheltuiala sa (T. *Sanhedrin,* 73 a).

Dreptatea cere, de asemenea, să dai semenului tău mijloacele de trai. În Israelul antic, cei ce nu puteau câştiga îndeajuns beneficiau de legile biblice atribuind săracului o parte din recolte (marginile ogoarelor şi anumite spice). Din motive de economie națională, aceste legi au fost abolite, o dată cu destrămarea Statului evreu. Dar spiritul dreptății a conservat o mare varietate de mijloace pentru a confirma omul în dreptul său la viață. Una din primele expresii ale simțului dreptății a fost milostenia. Sub formă de bani, hrană sau veşminte, milostenia este, într-adevăr, în *Talmud,* una dintre îndatoririle obişnuite ale vieții cotidiene. Este o îndatorire universală ce trebuie îndeplinită față de toți cei ce se află în nevoie, fără considerente religioase sau de origine şi chiar față de duşmanii personali. „Chiar dacă duşmanul tău s-a sculat devreme pentru a te ucide şi a venit la tine flămând şi însetat, dă-i să mănânce şi să bea" (Midraş la Prov. 25, 21). Nimeni nu poate fi exceptat de la această îndatorire. Săracul care trăieşte el însuşi din caritate trebuie să dea şi el de pomană celui ce se află într-o sărăcie lucie care o depăşeşte pe a sa (T. *Ghitin,* 7 b).

Dar caritatea supremă, aceea care s-ar putea numi „constructivă", constă în a oferi sărmanului o slujbă care să-i dea posibilitatea de a se face socialmente util. Şi aceasta este o lege universală care priveşte pe evrei şi pe neevrei. „Dacă fratele tău va scăpăta şi nu va mai avea cu ce să trăiască lângă tine, tu să-l sprijini, să faci la fel şi cu cel ce este străin şi care locuieşte în țară, ca să trăiască şi el în preajma ta" (Lev. 25, 35), spune *Biblia;* şi iată comentariul *Talmudului:* „Dă-i mijloacele de trai" (T. *Baba Kama,* 112 a). Nu se poate accepta de la el dobândă şi camătă, pentru a-l împiedica pe semenul tău să decadă (Lev. 25, 36); tot astfel legea talmudică nu îngăduie să iei uneltele debitorului tău de care poate avea nevoie ca să-şi câştige existența (T. *Baba Metia,* 115 a). În plus, pentru a uşura spiritul său de sub amenințarea executării, atunci când el e preocupat de a se reface este interzis creditorului să-i ceară rambursarea împrumutului (Ex. 22, 25). Mai mult, dacă se ştie că el nu va putea plăti, creditorul trebuie să evite să-l întâlnească pentru a nu-l face să se simtă prost *(Midraş Exod Raba,* 31, 6).

Dreptul săracului la existență implică dreptul la veşminte şi la adăpost. Pentru a confirma acest drept creditorul găseşte consemnată

prescripția a ceea ce Scriptura numeşte un „act de dreptate": „A da debitorului înapoi toate hainele luate zălog de care el poate avea nevoie ca să se acopere noaptea sau să le poarte ziua (Deut. 24, 13).

Extrem de semnificativ în acest sens e faptul potrivit căruia cuvântul ebraic tradus prin Justiție", *țedaka,* a sfârşit prin a desemna orice gest menit a-l ajuta pe sărac. În gândirea evreiască, săracii au *dreptul* de a fi ajutați de către cei mai norocoşi. Ca urmare, morala evreiască interzice în mod expres de a adresa acelora care au primit o milostenie reproşul de a fi fost leneşi.

Dacă donatorul are datoria de a se pune în locul celui care i-a solicitat ajutorul e pentru bunul motiv că aici e vorba de un act drept sau just față de săraci. Morala talmudică insistă în mod deosebit asupra cuvintelor amabile care trebuie să însoțească darul făcut săracului şi care, de fapt, pot fi mai prețioase săracului decât darul însuşi (T. *Suka,* 49 b). In acelaşi timp, donatorul trebuie să se asigure că nu se dă o proastă folosință darurilor sale. A arunca banii pe fereastră pentru plăceri, nu este un mod recomandabil de a practica corect caritatea. În morala evreiască, caritatea nu a fost considerată niciodată ca un mijloc pentru donator de a face să plouă asupra lui binefacerile cereşti, oricare ar fi nevoile sau caracterul celui care a primit darurile. Se consideră, în mod fundamental, că orice gest destinat a uşura o suferință, are drept scop *binele* beneficiarului, uşurarea nenorocirii sale, fără însă ca prin aceasta să încurajeze lenea şi indolența. Trebuie deci, aşa cum ne învață *Talmudul,* ca în cazul în care cineva cere un ajutor, acesta să fie examinat cu atenție (în afară de cazul unui ajutor urgent: hrană pentru flămând, apă pentru însetat, haină pentru cel dezbrăcat) şi să se facă o deosebire necesară între săracul adevărat, care merită un ajutor, şi cerşetorii profesionişti sau impostori.

Act de dreptate, caritatea nu trebuie să conțină nici un element care să fie injust sau nepotrivit. Iată de ce morala talmudică consideră reprobabil actul de caritate înainte de a-ți plăti datoriile sau salariile lucrătorilor *(Ialkut Şimeoni,* Proverbe, 947), sau să te slujeşti de pomană ca de un paravan pentru practici injuste, ori să asociezi darurile pentru săraci avantajelor personale (*Midraş Exod Raba,* 31, 18).

Dreptul săracului la ajutor din partea celor mai norocoşi vine din ideea că Dumnezeu e proprietarul tuturor lucrurilor şi că tot ce poate omul avea obține de la El, ceea ce face ca proprietatea să nu se justifice decât ca o ocazie de a sluji. Acesta era şi principiul legilor biblice, deja citate, privind secerişul şi recolta. Țăranul, deşi se bucură de produsul muncii şi al eforturilor sale, trebuie să recunoască faptul că toate drepturile pe care le are asupra pământului şi roadelor sale îi vin de la Dumnezeu, limitate de faptul că doar El singur le posedă în definitiv. De aici decurge dreptul tuturor fiilor lui Dumnezeu la o parte a pământului, moştenirea lor comună. Acest drept universal era întemeiat pe ideea că Dumnezeu posedă toate lucrurile, ceea ce *Biblia* căuta să respecte atunci când atribuia săracilor o parte a recoltei.

Atitudinea *Bibliei* față de darurile Naturii i-a inspirat pe doctorii *Talmudului* în opinia lor asupra celorlalte bunuri pe care omul le poate dobândi datorită norocului. Deşi ei au recunoscut dreptul la proprietatea privată, ei au încercat să o limiteze din considerente sociale, iar posesia bunurilor private era justificată doar în măsura în care dădea ocazia slujirii oamenilor şi a Domnului. Astfel, în concepția acestor învățați ai lui Israel, nimic nu justifica faptul că un om îşi refuză semenul, pur şi simplu pe motivul că ceea ce posedă este al lui. Deşi aceasta nu implică nici o pierdere, nici un prejudiciu pentru proprietar, ceilalți au şi ei

dreptul să-şi însuşească beneficiile şi avantajele oferite de proprietatea privată. Un caz tipic de aplicare a acestui principiu talmudic este acela al câmpului după seceriş şi strângerea recoltei; este imoral din partea proprietarului să interzică accesul public, pur şi simplu, fiindcă este proprietatea sa privată (T. *Baba Kama,* 81 b).

Omul se simte dator să acţioneze potrivit justiţiei nu numai faţă de semenii săi, ci şi faţă de toate creaturile. Grija faţă de animale a fost întotdeauna socotită un semn distinct al omului drept. „Cel drept are grijă de vita sa..." (Prov. 12, 10). Am citat deja câteva legi biblice asupra modului cum trebuie tratate animalele. Pornind de la acestea şi de la altele asemănătoare, doctorii *Talmudului,* sub denumirea de *ţaar baale haim* (suferinţa creaturilor vii), au calificat drept crimă cea mai neînsemnată ignorare a nevoilor şi a sentimentelor unui animal. Ei au stipulat deci că era interzis unui om să ia masa înainte de a da de mâncare vitelor sale, sau să cumpere un animal oarecare (sau pasăre), vieţuitoare domestică ori sălbatică, fără a face provizii suficiente de hrană. Aceeaşi grijă faţă de dreptul fiinţelor mute la mila omului explică şi precauţiile numeroase şi amănunţite cu care legea evreiască tratează sacrificarea animalelor sau a păsărilor comestibile în aşa fel încât să diminueze, dacă nu să suprime, orice suferinţă.

Acelaşi lucru este valabil pentru tot restul creaţiei. În morala rabinică, justiţia trebuie să inspire atitudinea evreului faţă de întreaga creaţie, neînsufleţită ca şi cea însufleţită. Interdicţia biblică de a distruge arbori fructiferi (Deut. 20, 19 şi urm.) a fost extinsă de *Talmud* la tot felul de lucruri utile, sub comandamentul general numit *bal taşhit* (să nu distrugi) (Deut. 20, 19). Nu este îngăduit nici să murdăreşti, nici să arunci alimente, îndeosebi pâinea. Este, de asemenea, interzis să distrugi un obiect, dacă nu e absolut necesar, oricare ar fi acesta, devenit inutil proprietarului său, dar care poate fi util într-un mod oarecare altora.

Cuprinzând toate exigenţele justiţiei şi echităţii şi chiar depăşindu-le, acelea ale iubirii sunt formulate astfel în porunca biblică: „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Lev. 19, 18). Urmările detaliate ale acestei Reguli de Aur nu sunt consemnate în *Biblie,* dar *Talmudul* ne învaţă că ele acoperă tot felul de servicii aduse aproapelui. Astfel de fapte sunt denumite în *Talmud ghemilut hasadim* (practica gesturilor de bunătate). Sensul profund al termenului ebraic este ideea de a face bine (a face bine aproapelui din cauza bunătăţii lui Dumnezeu) şi sugerează o milă universală.

Printre "gesturile de bunătate" asupra cărora doctorii *Talmudului* insistă în mod deosebit, citǎm vizita la bolnavi, daruri de zestre pentru logodnicele sărace, ultimele îndatoriri faţă de morţi şi consolarea celor îndureraţi.

Ghemilut hasadim se manifestă nu doar acordând aproapelui avantaje temporare, ci şi aducându-l sau readucându-l pe drumul drept (T. *Tamid,* 28 a). Exigenţa se manifestă şi prin amabilitate şi consideraţie faţă de toţi cei din jur, ca şi prin obiceiul de a saluta pe toată lumea, fără deosebire de credinţă sau de origine *(Pirke Avot,* 4, 15) şi de a primi bucuros pe oricine *(id.).*

Legea iubirii, aşa cum o expune *Talmudul,* cere, de asemenea, ca omul să acţioneze *lifenim me-şurat hadin* (pe linia drepturilor sale legale). Un om care acţionează astfel nu pretinde să i se dea ceea ce i s-a acordat printr-un proces (compensaţii, despăgubirii etc), ci renunţă la acestea în favoarea unui adversar, slab din punct de vedere economic.

Cu toate aceste implicaţii, comandamentul iubirii este universal şi priveşte pe toţi oamenii, indiferent de rasă sau de religie. Sub acest raport

nimeni nu se poate înşela asupra poruncii biblice: „Să iubeşti pe străin ca pe tine însuți!" (Lev. 19, 34). Cuvintele „ca pe tine însuți" enunță marele principiu al egalității umane; străinul neevreu este *ca* tine însuți. Singura distincție făcută de iudaism între evrei şi ceilalți este de ordin religios. Din punct de vedere politic şi social, nici o distincție nu se face între ei. „Va exista o singură lege şi o singură prescripție pentru voi şi pentru străinul care stă la un loc cu voi" (Num. 15, 16). Legea este una şi aceeaşi pentru toți „...Judecați potrivit justiției pricinile fiecăruia cu fratele său sau cu străinul" (Deut. 1, 16). Străinul nu are nevoie de patron, ca în Grecia şi la Roma, pentru a întreprinde o acțiune în justiție „...căci Dumnezeu e acela care face dreptate" (*id.,* 17). Dumnezeu este deci acela care dă străinului întreaga sa parte din legea țării.

Această egalitate se extinde la pământul însuşi: „Vă împărțiți această țară voi şi să aruncați sorții ca să o stăpâniți, voi şi străinii care vor locui în mijlocul vostru, care vor naşte copii în mijlocul vostru; să fie socotiți ca şi băştinaşii, printre fiii lui Israel; ei vor primi partea lor de moştenire o dată cu voi printre triburile lui Israel (Ez. 47, 22).

Atitudinea *Bibliei* față de cei ce nu sunt israeliți reapare în învățăturile *Talmudului.* Un cuvânt al lui Hilel le caracterizează: „Fii unul dintre discipolii lui Aaron, fii un om care iubeşte pacea şi urmăreşte pacea, care iubeşte ființele umane şi le apropie de *Tora"* (Pirke Avot, 1, 12).

La rădăcina moralei iudaice se află noțiunea de sfințenie personală. Marile texte „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuți", „Să nu-ți urăşti fratele", „Nu te răzbuna!", sunt tot atâtea Legi ale Sfințeniei enunțate în comandamentul „Fiți Sfinți!" (Lev. 19, 1).

Sfințenia, aşa cum am mai menționat deja în diferite contexte, are două aspecte: unul negativ şi altul pozitiv. Sub aspectul său negativ, sfințenia reclamă stăpânirea de sine. Aceasta trebuie să se, exercite nu doar față de faptele rele, ci şi față de dorințele rele, care, prin tendința lor de a deveni defecte persistente, dacă nu sunt înfrânate, sunt uneori considerate de rabini ca mai mari rele în efectele lor decât fapta rea însăşi (T. Ioma, 29 a).

Printre aceste defecte pe care *Talmudul* le consideră ca cele mai periculoase sunt: invidia, lăcomia şi orgoliul. Despre ele se spune că alungă omul în afara lumii *(Pirke Avot,* 4, 2), prin aceea că ele otrăvesc relațiile sociale şi distrug ceea ce îl face pe om util societății. Un altul este mânia. „Este sigur că nelegiuirile omului în stare de mânie atârnă mai mult decât meritele sale" (T. *Nedarin,* 22 b). Aceasta înseamnă că mânia este primejdioasă, deoarece, rezultată adesea dintr-o pierdere totală a controlului de sine, poate distruge o bună parte din binele făcut de coleric.

Nu trebuie confundată stăpânirea de sine cu ascetismul. Ascetismul ca un scop în sine este străin spiritului iudaismului. În mod esențial optimist, *Talmudul* nu crede că această lume ar fi fundamental rea, nici că existența ar fi sub un blestem. Deşi glorifică viața viitoare, el nu o face pe seama lumii acesteia. Viața prezentă este foarte bună şi este voința lui Dumnezeu ca omul să se bucure de toate lucrurile bune de care pământul e plin. „Şi a privit Domnul la toate câte le făcuse şi iată că erau foarte bune (Gen. 1,31), „aceasta vrând să spună, în acelaşi timp, această lume şi lumea viitoare" *(Midraş Geneza Raba,* 9, 3). Iudaismul nici nu a considerat vreodată corpul ca fiind corupt, nici instinctele înrădăcinate în rău. Trupul omenesc este un vas sacru conținând o scânteie divină: sufletul. În această calitate el trebuie păstrat sănătos şi curat. A neglija trupul şi exigențele sale reprezintă o ofensă adusă lui Dumnezeu, iar a te

spăla zilnic este o îndatorire religioasă pe care *Talmudul* o porunceşte evreului ca să o îndeplinească spre gloria Creatorului său (T. *Sabat,* 50, 6). A te abține de la orice nu e interzis de lege constituie un păcat. „Fiecare - spune *Talmudul* - va avea de dat socoteală în Lumea de dincolo de toate plăcerile îngăduite de la care se va fi abținut (T.I. *Kiduşin,* 4, 12). Tot astfel, postul individual este puțin apreciat, iar cel ce posteşte în mod obişnuit este un păcătos (T. *Taanit,* 11 a).

În acelaşi spirit, iudaismul recuză tot ceea ce condamnă bogăția şi disprețuieşte căsătoria. Dimpotrivă, „Bunăstarea şi bogăția, se numără printre binecuvântările promise (Ps. 112, 3) celui care se teme de Dumnezeu, iar marele preot nu putea celebra serviciul solemn în cea mai sfântă zi din Israel, de Iom Kipur, dacă nu avea soție pentru a se îngriji de sfințenia casei sale.

În gândirea evreiască faptul de a umbla după bunuri materiale şi trupeşti nu constituie un rău fiindcă sunt legate de materie, ci doar dacă nu te ocupi decât de acestea. O dată îndepărtat acest exclusivism şi puse sub control simțurile care ne satisfac, a te bucura de lucrurile bune, pământeşti, înseamnă a îndeplini voința lui Dumnezeu.

Dar autocontrolul, în pofida întregii sale puteri de a extirpa viciile, este insuficient. El nu este decât aspectul negativ al sfințeniei, care se ocupă cu evitarea încălcărilor şi cu renunțarea la rău. Dar există şi un aspect pozitiv al sfințeniei, care trebuie să se exprime în termeni de echitate şi de iubire. Aceasta necesită cultivarea virtuților pozitive care, deşi personale, îşi dobândesc caracterul specific din relația cu contextul social în care sunt practicate, făcându-l pe om conştient de ceea ce trebuie să facă, mai degrabă decât să indice doar ce nu trebuie să facă. Cea dintâi virtute este să nu vrei mai mult decât poți avea... Cine este bogat?" întreabă *Talmudul,* iar răspunsul este: „Acela care e satisfăcut cu soarta sa" *(Pirke Avot,* 2, 1). Nu sunt doar îndepărtate numeroase păcate ca invidia, lăcomia, etc. de la un astfel de om dar, mai mult, el este o sursă de bucurie pentru societate „...Inima mulțumită este o sărbătoare perpetuă" (Prov. 15, 15).

Satisfacția decurge dintr-o credință conştientă în Providența care rânduieşte viața spre binele omului. Rezultatul acestei atitudini este calmul şi o seninătate de spirit care dobândeşte nuanțele cele mai profunde şi cele mai bogate ale bucuriei - „bucuria în Dumnezeu". Bucuria în Dumnezeu este o calitate a sufletului care îmbogățeşte întreaga viață şi are întotdeauna o forță salutară în vremuri grele, de tulburări naționale sau sociale. „Bucuria Domnului va fi forța voastră" (Neem. 8, 10).

Credința în Dumnezeu oferă omului şi promptitudinea în a recunoaşte că el depinde de Dumnezeu şi că departe de El omul e fără putere. Sentimentul acut al acestui adevăr conduce la umilință, virtute care protejează omul de primejdia orgoliului provocat de succesele sale materiale, făcându-l drag Sus şi dorit jos"[40].

„Răsplata umilinței este teama de Domnul" (Prov. 22, 4). Omul care recunoaşte sincer că este moralmente nedemn în ochii lui Dumnezeu nu poate fi decât protejat contra oricărei fapte şi oricărui gând ce l-ar face să cadă mai jos în aprecierea lui Dumnezeu. În felul acesta umilința devine fundamentul oricărui comportament uman, atât religios, cât şi social... altfel spus, teama de Dumnezeu!

Deşi teama de Dumnezeu ar fi motivul întregii conduite morale, ea este subliniată în mod deosebit de doctorii *Talmudului* în domeniile

---

[40] *Tana deve Eliahu* (ed. M. Friedmann), p. 197

desemnate de ei ca „săvârşite în inimă" *(masur lalev),* adică nesusceptibile de o definire exactă şi de o determinare cantitativă, şi care trebuie lăsate pe seama conştiinţei individuale şi discernământului moral al celor interesaţi. Generalizând un anumit număr de texte (Lev. 19, 14 şi 32; 25, 36 şi 43), *Talmudul* subliniază că „Toate comandamentele săvârşite în inimă sunt însoţite de îndemnul «Să te temi de Dumnezeul tău!»" (T. *Kiduşin,* 32 b).

Dar teama de Dumnezeu nu este decât „începutul înţelepciunii" (Prov. 1, 7), primul pas către acţiunea bună.

Deasupra se află iubirea de Dumnezeu, iubire stârnită de contemplarea glorioaselor Sale perfecţiuni şi a milostivirii Sale care acoperă pământul. Iudaismul insistă cu privire la teamă şi referitor la dragoste.

Dacă cea dintâi este recomandată ca un obstacol la rău, cea de-a doua este glorificată ca cel mai puternic stimulent al virtuţii.

Iubirea de Dumnezeu conduce la „sanctificarea numelui Său", *kiduş Haşem,* în care s-a văzut trăsătura cea mai caracteristică a moralei iudaice, atât ca principiu, cât şi ca motiv. Ideea pe care se bizuie *kiduş Haşem* este că orice act care manifestă puterea de perfecţionare a religiei evreieşti şi răspândeşte gloria asupra numelui lui Israel este o sanctificare a Numelui lui Dumnezeu. În felul acesta, orice act de uitare de sine, orice constrângere, sau orice sacrificiu impus de slujirea lui Dumnezeu sau a fraţilor este un *kiduş Haşem.* Invers, a acţiona într-un mod care întunecă, pătează onoarea numelui de evreu şi discreditează religia lui Israel este un *hilul Haşem*[41]. Forma supremă a lui *kiduş Haşem* este totuşi aceea care se manifestă în slujba cauzei Divine: eroismul care adesea conduce la martiriu. Într-un asemenea caz, eroul poate fi chemat să apere cu preţul vieţii sale calitatea de om în sensul de aliat al Domnului. Chiar un popor întreg poate primi un astfel de apel. Deseori, evreii au avut de ales prin chemarea: „Sacrificaţi idolilor sau muriţi". De-a lungul secolelor, se poate spune că viaţa lor a fost un permanent *kiduş Haşem.* Au existat şi defecţiuni, deseori explicabile prin generaţii de persecutaţi; aceasta nu schimbă nimic din faptul istoric că Israel a fost un martir al cauzei adevărului şi al idealului religios şi moral al umanităţii. Iar forţa şi inspiraţia care i-au condus pe evrei să accepte acest rol de martiri în serviciul umanităţii nu a avut o altă sursă decât *Tora* şi respectarea prescripţiilor religiei lor.

16. Iudaismul talmudic: observanţe[42] religioase

Contribuţia *Talmudului* la elaborarea conduitei morale îşi are contrapartea în domeniul practicii religioase. Aplicând prescripţiile religioase ale *Bibliei* metodele lor de interpretare, de adaptare şi de dezvoltare, doctorii *Talmudului* au elaborat un sistem de practici evreieşti care, în pofida încetării cultului sacrificial era îndeajuns de bogat şi variat pentru a satisface toate nevoile religioase ale iudaismului. Este adevărat că generaţiile următoare i-au adăugat diverse rituri şi obiceiuri, dar toate aceste adăugiri aveau drept scop să facă sistemul mai eficace ca normă a practicii evreieşti şi pentru a menţine supremaţia sa ca o călăuză a

---

[41] Profanarea Numelui

[42] Observanţă, controlul efectuat de instituţiile religioase cu privire la respectarea prescripţiilor, ritualului şi regulilor specifice fiecărei religii.

întregii vieți religioase iudaice.

Nu părăsim deci subiectul nostru dacă, vorbind (foarte sumar) despre aşa numitele observanțe religioase ale Iudaismului talmudic, facem de asemenea aluzie la rituri şi practici suplimentare introduse după încheierea redactării *Talmudului* şi încă în folosință.

Îndatoririle practice prescrise de *Talmud* încep cu primele momente ale zilei. Din clipa când evreul deschide ochii, dimineața, el trebuie să mulțumească Atotputernicului de a-i fi dat un suflet, proaspăt şi revigorat, gata pentru treburile zilei.

„Curățenia este aproape de divinitate"; evreul trebuie, potrivit *Talmudului,* să onoreze acest proverb de origine necunoscută, printr-un număr de abluțiuni rituale ce trebuie practicate în diferite ocazii. I se porunceşte astfel să se spele pe mâini imediat ce se trezeşte, în acelaşi timp ca un act de igienă elementară şi cu un rit de sfințire. Aceleaşi două motive, cu referire la spălarea mâinilor se regăsesc prescrise şi înaintea meselor.

Într-adevăr, numeroase sunt riturile de consacrare legate de mesele evreului credincios, înainte şi după consumarea unui aliment sau a unei băuturi de orice fel, el aduce mulțumiri. Regimul său este fixat prin lege. El nu mănâncă nici un fel de carne, dacă aceasta nu aparține categoriei numite de *Biblie* „pură" sau, potrivit uzului popular, „caşer" (corespunzător), animalul fiind sacrificat după reguli stricte de către un expert *(şohet),* ca să se asigure un minimum de suferință precum şi eliminarea sângelui, riguros interzis de *Biblie.* În plus, carnea trebuie să nu prezinte nici o vătămare sau boală organică; ea trebuie sărată şi spălată bine pentru a îndepărta restul de sânge. Deosebirea dintre speciile „pure" şi „impure" există şi pentru peşti. Toate aceste reguli au drept scop să confere actului animalic de a mânca un element de spiritualitate.

Trebuie menționată aici prescripția scoasă din porunca biblică de a nu fierbe iedul în laptele mamei sale" (Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21), care cere separarea absolută a cărnii şi a laptelui, în dietă ca şi la bucătărie.

Tot consacrarea explică marele număr de rituri jalonând viața evreiască. Principalele rituri sunt simboluri exterioare: veşminte cu ciucuri *(țițit),* filactere *(tefilin)* şi sulul scris pe tocul uşii *(mezuza).*

Veşmântul cu ciucuri, purtat inițial deasupra, dar, din secolul XIII, şi dedesubt, sub denumirea *arba kanfot* („patru colțuri"), e menit a reaminti neîncetat evreului să consacre întreaga sa ființă slujirii lui Dumnezeu. „Filacterele" purtate la rugăciunea de dimineață, pe cap şi pe braț, aproape de inimă, conțin texte biblice (scrise pe pergament) îndemnându-l pe evreu să-şi iubească pe Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul şi cu toată forța şi să depună în viața de toate zilele toate energiile (gândire, sentiment, acțiune) în slujba lui Dumnezeu. *Mezuza,* micul sul fixat pe uşorul porții principale şi al uşii fiecărei camere locuite a casei, cuprinde texte scrise pe pergament şi reaminteşte evreului de sfințirea locuinței sale, din care să facă un loc demn de a fi binecuvântat prin prezența lui Dumnezeu.

Momentele fixate pentru rugăciunile cotidiene sunt în număr de trei: dimineața, după amiaza şi seara. Rugăciunea de dimineață poate fi recitată din zori şi până când ziua atinge aproximativ o treime din durata sa; cea de după amiază, începând de la amiază până la amurg, iar cea de seară puțin înainte de căderea nopții până în zori. Aceste ore corespund acelor momente de sacrificii, oferite cândva în Templu, rugăciunile de azi fiindu-le un substitut.

Cea mai solemnă dintre cele trei rugăciuni cotidiene este cea de

dimineaţă; înaintea ei nu se poate mânca sau face altceva. Din cauza solemnităţii sale, această rugăciune este recitată cu un şal de rugăciune având ciucuri la patru colţuri, *tales* şi, în plus, în zilele săptămânii, cu *tefilin.* Doar că filacterele nu sunt puse în zilele de Sabat şi de sărbători, căci ele însele cuprind deja ideile de consacrare simbolizate de *tefilin.*

Elementul esenţial al fiecărei rugăciuni, din cele trei, este *tefila* („rugăciune", rugăciunea prin excelenţă), numită astfel de *Talmud* din cauza antichităţii sale şi a implorărilor cuprinse, dar cunoscută azi în general sub denumirea de *amida* (stând în picioare), respectiv poziţia în care e recitată. *Amida* constă din nouăsprezece (primitiv, optsprezece)[43] binecuvântări din care primele trei laudă suveranitatea, omnipotenţa şi sanctitatea lui Dumnezeu, iar ultimele trei îi adresează mulţumiri pentru bunătatea Sa permanentă. Concluzia este o rugăciune pentru pace. Cele treisprezece binecuvântări centrale cer satisfacerea a tot felul de nevoi umane: materiale, spirituale şi fizice şi cuprind rugăciuni pentru restaurarea naţională al lui Israel.

În zilele de Sabat şi de sărbători, atunci când tristeţea stârnită de implorări nu se acordă cu bucuria zilei, cele treisprezece binecuvântări centrale sunt înlocuite prin una singură având ca subiect celebrarea zilei şi prescripţia ei particulară.

Dimineaţa şi seara, *amida* este precedată de *Şema* care, aşa cum am mai văzut, este profesiunea de credinţă primordială a lui Israel. *Şema* este la rândul ei introdusă prin două binecuvântări: (1) o laudă adresată lui Dumnezeu pentru a fi creat lumina (în cursul rugăciunii de dimineaţă) şi de a fi rânduit ziua şi noaptea (în cursul rugăciunii de seară) şi (2) o laudă la adresa iubirii Sale faţă de Israel, aşa cum se manifestă în Revelaţie. *Şema* este urmată de o laudă Domnului ca Izbăvitor, la care se mai adaugă seara o rugăciune suplimentară pentru o odihnă tihnită. Fiecare din slujbele cotidiene se încheie cu rugăciunea numită *Alenu* (este de datoria noastră), care exprimă elocvent speranţa mesianică a domniei universale a Domnului, atunci când lumea va fi desăvârşită în împărăţia Atotputernicului, iar toţi nelegiuiţii pământului vor reveni la El şi vor recunoaşte domnia Sa.

Pentru rugăciunile cotidiene, necesar ca credinciosul să se alăture unei adunări *(miniari)* de cel puţin zece oameni în vârstă de peste treisprezece ani; această insistenţă asupra unui minimum de participanţi la rugăciune atestă caracterul social al credinţei evreieşti. Cu toate acestea, rugăciunile pot fi rostite şi în particular, cu excepţia celor rezervate cultului public. Printre acestea din urmă citâm „sanctificările", *Keduşa* şi *Kadiş,* deoarece evreul nu poate sfinţi numele lui Dumnezeu şi depune mărturie Sanctităţii Sale decât în comuniune cu semenii săi. *Keduşa,* care, în rugăciunile de dimineaţă şi de după-amiază, este legată de a treia binecuvântare de *amida,* proclamă sanctitatea lui Dumnezeu prin rostirea întreită a cuvântului „Sfânt!" al Serafimilor (Isa. 6, 3); *Kadiş,* care indică sfârşitul unei anumite părţi a slujbei, este o rugăciune pentru sfinţirea numelui lui Dumnezeu şi salută venirea Împărăţiei Sale. Fapt semnificativ: *Kadişul* ar fi fost scris în arameică, limba internaţională a epocii atunci când a fost compus - subliniind astfel caracterul universal al acestei rugăciuni.

Un alt element constitutiv al cultului pentru care legea talmudică

---

[43] Rugăciunea suplimentară se referă la distrugerea proiectelor malefice urmărite de unii împotriva poporului evreu; potrivit *Talmudului* (T. *Berahot* 28 a) aceasta a fost compusă de către Samuel cel Tânăr către anul 10 e.n. la cererea lui Nasi Rabi Gamaliel din Iamnia.

prescrie un minimum de asistență este citirea publică a *Torei (Pentateuh* şi *Profeți).* Această prescripție are drept scop să sublinieze că este necesar, pentru a studia şi respecta bine *Tora,* să ai contacte sociale. Se citeşte *Pentateuhul* dintr-un sul, *Sefer Tora,* manuscris făcut dintr-un pergament potrivit anumitor reguli, referitoare la materialul utilizat şi modul de a scrie. De la început, făuritorii Legii au făcut în aşa fel încât să nu treacă mai mult de trei zile fără ca credincioşii să fi primit Cuvântul lui Dumnezeu. Ei au instituit deci lecturi publice, ale unor părți din *Pentateuh,* în zilele de luni şi joi dimineața şi de Sabat, dimineața şi după-amiaza. În acest scop, *Pentateuhul* a fost împărțit în 54 de *sedarim* (pl. de la *sidra,* ordine) dispuse astfel încât acesta să poată fi citit în întregime într-un an. Altădată, în Palestina, *Biblia* era citită în totalitate în trei ani. Acest ciclu palestinian, numit „Trienal" a sfârşit prin a ceda locul ciclului babilonian, anual, devenit de uz curent. În diminețile de Sabat se citeşte *sidra,* apoi un mesaj al Profeților având o legătură cu *sidra* zilei. Luni şi joi, se citeşte prima secțiune din sidra Sabatului următor. Acelaşi lucru este valabil pentru lectura slujbei în după-amiaza de Sabat. În zilele de sărbătoare şi de post, sunt citite *pericope* speciale din *Pentateuh* şi din *Profeți.* Pentru lecturile din *Biblie,* un anumit număr de persoane sunt „chemate", fiecare din ele citind o binecuvântare, înainte şi după partea recitată de preotul oficiant. Lectura din *Profeți* este efctuată în general de persoana „chemată" la altar.

Pe vremea *Talmudului,* în țările de limbă arameică (Palestina şi Babilon), lecturile biblice erau însoțite de o traducere *(targum)* în limba vulgară. Acest obicei datează de pe vremea lui Ezra, pe când arameica începuse să înlocuiască diferitele limbi locale şi să devină limba comună a politicii, comerțului şi culturii în tot apusul Asiei. Încredințată unui interpret special, *meturgheman,* traducerea era făcută oral, în aşa fel ca aceasta să nu se confunde cu textul sacru şi, cu toate că interpretarea oficială a iudaismului făcea autoritate, traducătorul se bucura de o anumită libertate, în ce priveşte forma interpretării, ceea ce făcea ca versiunile arameice să se deosebească de la o regiune la alta.

Cel mai vechi dintre *Targumim* asupra *Pentateuhului* adoptat oficial este cel al lui Onkelos[44], care datează probabil din sec. II, şi care urmează textul îndeaproape; el prezintă numeroase afinități cu exegeza Şcolii lui Akiva, deşi acest *Targum* nu a dobândit forma definitivă decât în sec. V. *Targum Onkels* se bucură de o înaltă considerație şi, cu toate că arameica nu mai este astăzi vorbită, se obişnuieşte, până în prezent, ca evreul pios care citeşte individual *sidra* săptămânii, să o însoțească de versiunea lui Onkelos. Pentru Profeți, *Targum*-ul oficial era cel atribuit lui Ionathan ben Uziel, discipolul lui Hilel; sub forma sa actuală aparține aceleeaşi epoci ca cel al lui Onkelos.

În zilele de Sabat, de Sărbători şi de lună nouă, după lectura biblică, se recită o *amida* suplimentară (sau *musaf*[45]*),* prin analogie cu sacrificiile suplimentare oferite în aceste ocazii în Templu. Conținutul privind *Musaf Amida* este acelaşi cu cele din toate *amidot* de Sabat şi de Sărbători, de dimineață, de după-amiază şi de seară, în afară de cea privitoare la partea „cerută", o rugăciune pentru restaurarea lui Israel şi reconstruirea Templului său şi pasaje biblice detaliind sacrificiile suplimentare ale

---

[44] Onkelos este promoția arameică pentru Aquilas (Aquila) (v.p.). Nu se ştie încă dacă cele două nume (doi traducători?) nu reprezintă una şi aceeaşi persoană.

[45] Musaf (ebr. „adaos"), slujbă suplimentară, oficiată de Şabat şi de sărbători, imediat după rugăciunea de dimineață.

zilei[46].

În afară de rugăciunile cotidiene, *Talmudul* prescrie binecuvântări pentru diverse ocazii, constând în a mărturisi că omul depinde de Dumnezeu şi că îi datorează Lui recunoştință pentru toate lucrurile bune şi minunate cu care El a umplut lumea.

În afară de manifestările de mulțumire care trebuie exprimate înainte şi după mese, există binecuvântări speciale de recitat atunci când simțurile s-au bucurat de mirosul plantelor plăcut mirositoare sau de spicele parfumate, când se asistă la un fenomen natural (tunet, fulger, curcubeu), când întâlneşte un mare înțelept (evreu sau neevreu) sau un rege, atunci când afli noutăți (bune sau rele), când cumperi o casă sau haine noi.

Toate rugăciunile obligatorii fiind distincte de pietatea privată trebuie recitate în ebraică, singura limbă în care doctorii *Talmudului* au considerat-o proprie a exprima cele mai profunde sentimente, speranțe şi aspirații evreieşti. Potrivit *Talmudului* nu este permis să reciți rugăciuni cu capul descoperit, semn al lipsei de respect.

Aşa cum primele gânduri ale evreului sunt îndreptate către Dumnezeu, tot astfel ultimele gânduri sunt pline de sentimentul Prezenței divine. El se culcă după o rugăciune pentru o odihnă liniştită şi netulburată, recită *Şema* şi o formulă exprimând încrederea în Dumnezeu.

Căminul familial este instituția cea mai deosebită a iudaismului: aici trebuie să se învețe, să se dezvolte şi să se încurajeze idealul vieții sfinte. Fundamentul căminului este sanctitatea legăturii conjugale. Caracterul sacru al căsătoriei evreieşti a apărut deja în termenul *kiduşin* (sanctificare), numele ceremoniei, şi în postul logodnicilor din acea zi, până la încheierea ceremoniei, post menit să-i pregătească pentru unirea sfântă.

Ceremonia se desfăşoară sub o *hupa* (baldachin) care, cum spune *Talmudul,* indică intrarea voluntară a logodnicei în stare de mariaj. Sub baldachin logodnica îşi întâlneşte logodnicul, însoțit de părinții şi de persoanele apropiate, în vederea celebrării căsătoriei. În vremurile talmudice, căsătoria, care celebra intrarea logodnicei în familia soțului, era celebrată câtva timp după logodnă, în cursul căreia era oferit inelul. Puțin după aceea cele două ceremonii s-au contopit într-una singură şi, în amintirea vechii subdiviziuni, cuprinde două părți.

Prima parte constă din „binecuvântarea logodnicilor", recitată deasupra unei cupe de vin: este lăudat Dumnezeu pentru a fi instituit căsătoria. Urmează ritul de *kiduşin,* în care logodnicul, în prezența a două persoane special desemnate ca martori, petrece inelul prin degetul arătător al mâinii drepte a logodnicei, spunând: „Iată, tu eşti sanctificată pentru mine prin acest inel potrivit Legii lui Moise şi a lui Israel".

Pentru a permite logodnicei să înceapă căsnicia fără griji, legea evreiască prevede ca nici o căsătorie să nu fie celebrată înainte ca mirele să fi redactat un document garantând în anumite privințe siguranța logodnicei în mariaj. Acest document se numeşte *ketuba* („document de căsătorie") şi este citit imediat după oferirea inelului, iar una din clauze este o promisiune a logodnicului către logodnică în care spune: „Voi munci pentru tine, te voi onora, te voi apăra cum se cuvine unui soț evreu s-o facă".

A doua parte constă din recitarea deasupra unei cupe de vin, a celor

---

[46] Singura excepție este Musaful de Anul Nou, care cuprinde trei binecuvântări intermediare, exprimând cele trei aspecte ale sărbătorii.

şapte „binecuvântări de căsătorie", care cuprind laude lui Dumnezeu, fiindcă a creat bărbatul şi femeia, pentru ca ei să-şi țină companie şi să se ajute reciproc, ca şi pentru darul făcut de El umanității pentru bucuriile binecuvântate ale căsătoriei. Ea cuprinde, de asemenea, şi o rugăciune pentru fericirea soților şi o alta legând încrederea pusă în tânărul cuplu de speranța mesianică a poporului evreu.

Cupele de vin deasupra cărora au fost recitate binecuvântările sunt băute de cuplu pentru a simboliza hotărârea lor de a împărtăşi soarta, oricare ar fi ea, pe care Providența le-o va trimite în anii următori. La sfârşitul ceremoniei, mirele sparge un pahar, amintind de distrugerea Templului, şi pentru a respecta angajamentul luat în numele națiunii de către Psalmist (Ps. 137, 6) de a nu uita Ierusalimul, chiar în clipele celor mai mari bucurii ale vieții.

Pentru *Talmud,* obiectul căsătoriei nu este doar ascultarea poruncii divine „Fiți rodnici şi vă înmulțiți..." (Gen. 1, 28), ci şi generalizarea castității şi a purității vieții, care nu pot fi atinse prin celibat: Astfel fundamentul relației conjugale trebuie să fie nu doar fidelitatea, ci şi unitatea de voință dintre soți. Atunci când totuşi naturi divergente şi uneori prost acordate fac imposibile aceste relații indispensabile, *Talmudul* propune (în acord cu *Deut,* 24, 1-4) o lege a divorțului, *ghet,* care îngăduie femeii să se recăsătorească. Deşi nu este interzisă nici de *Biblie,* nici de *Talmud,* poligamia este condamnată din sec. XI (în afară de unele mici comunități evreieşti din țări musulmane) printr-o lege de excomunicare *{herem),* promulgată pentru a răspunde sentimentului moral evreiesc care se opunea limpede poligamiei începând din vremurile *Talmudului.*

În centrul familiei evreieşti se află copiii. Importanța lor derivă nu doar din faptul că ei asigură continuitatea familiei, ci şi prin calitatea de garanți ai îndeplinirii rolului atribuit de Dumnezeu lui Israel. Pentru acest motiv, părinții au datoria religioasă şi morală de a-şi instrui copiii în cunoaşterea şi practica iudaismului de la cea mai fragedă vârstă. Cea dintâi intrare oficială a tânărului evreu în viața religioasă are loc în mod normal la opt zile după naştere când, prin circumcizie, beneficiază de alianța abrahamică *(mila).* Acest rit, numit de *Biblie* „un semn al alianței" dintre Dumnezeu şi Israel, implică o idee de consacrare națională. Totuşi, ar fi absolut fals de a vedea în acesta un sacrament conferind evreului caracterul său religios şi legal. Indispensabil pentru admiterea unui neevreu în comunitatea lui Israel, acest rit nu există pentru a face din cel care este născut dintr-o mamă evreică un evreu în sensul deplin al termenului. În plus, odată dobândit, fie prin naştere, fie prin adopție, statutul de evreu este inalienabil şi nu se poate renunța la acesta nici prin apostazie, nici prin convertire la o altă religie.

Obligația de a asculta de comandamentele pozitive începe însă propriu-zis la sfârşitul vârstei de treisprezece ani, atunci când tânărul evreu atinge vârsta majoratului, după Lege şi e *Bar Miţva* (fiul Comandamentului). Atunci el este confirmat în îndatoririle şi privilegiile lui punând *tfilin* şi fiind „chemat" să citească *Tora.* Dar antrenarea micului evreu la această sarcină în calitate de fiu al lui Israel începe mai devreme. „De când un copil poate să vorbească", susține *Talmudul* „tatăl lui îl învață *Tora"* (T. *Suka,* 42 a). Printre cele dintâi texte pe care un copil e pus să le învețe pe de rost se află versetul „Moise ne-a dat Legea, moştenire a obştii lui Iacob" (Deut. 33, 4); de asemenea, *Şema,* care îl îndeamnă să-şi umple sufletul cu iubirea de Dumnezeu şi față de Poruncile Sale şi îl învață că viața cotidiană trebuie sfințită. Când băiețaşul este destul de mare, el poartă şalul cu ciucuri *(arba kanfot).*

Astfel, tânărul evreu este obişnuit treptat să-şi practice credința.

Femeile sunt scutite de a asculta de un mare număr de comandamente pozitive ce trebuie puse în practică în anumite momente precise. Această exceptare nu indică faptul că femeile sunt inferioare, ci corespunde principiului talmudic care cere ca „atunci când cineva are în sarcină un act religios să fie dispensat de altele" (T. *Suka,* 26 a). Vocația feminină este considerată a fi îndeajuns de sacră în sine pentru a acoperi toate îndatoririle unei femei, cu excluderea tuturor celorlalte îndatoriri religioase ce nu pot fi îndeplinite oricând, deci incompatibile cu sarcinile ei particulare. Cu toate acestea, femeile trebuie să practice toate prescripțiile care scapă timpului fix, iar interdicțiile sunt comune bărbaților şi femeilor. Majoratul religios al fetelor începe la vârsta de doisprezece ani şi o zi; nici o celebrare deosebită nu marchează această dată căci, în absența comandamentelor pozitive pentru ele, o confirmare în sensul evreiesc al termenului nu ar avea sens. Totuşi, unele comunități moderne au adoptat un fel de ceremonie de confirmare sau de consacrare generală pentru fete atingând majoratul; această ceremonie are loc adesea în cursul Sărbătorii de dare a Legii (Rusalii).

După familie, principala instituție a iudaismului pentru sanctificarea vieții este Sinagoga. Ceea ce reprezintă familia pentru individ, Sinagoga e pentru comunitate. Fiind în acelaşi timp un loc de cult, de studiu şi serviciu social ea are drept scop să-l facă pe evreu conştient de vocația sa, atât ca membru al Casei lui Israel, cât şi al rasei umane. Ca şi casa, Sinagoga are simbolurile sale particulare. Cel mai important este Arca, unde sunt depuse Sulurile Legii şi către care îşi îndreaptă privirile credincioşii pentru a se ruga. Există, de asemenea, Lampa permanentă *(menora),* comparabilă cu candelabrul cu şapte brațe care era perpetuu aprins în Templu. Mai citățm pupitrul de lectură, *almamar,* amintind de altarul Templului şi plasat şi el ca în majoritatea sinagogilor în centrul edificiului. De sinagogi se leagă şi sălile de curs numite în *Talmud beit ha-Sefer* (casa Cărții), unde copiii învață doctrinele evreieşti, ca şi, în multe locuri, o casă de studiu *(beit ha-Midraş),* unde adolescenții şi adulții se întâlnesc pentru a audia cursuri şi a studia. Unele comunități au şcoli superioare *(ieşivot)* pentru tinerii ce se consacră studiului tradiției, ca şi instituții speciale pentru instruirea şefilor spirituali şi religioşi ai iudaismului.

O bună parte din operele de caritate şi ale serviciului social al comunității este centrată pe sinagogă. Din sinagogă sunt lansate numeroase apeluri de susținere a instituțiilor locale şi pentru ajutorarea săracilor, a bolnavilor, a celor în nenorocire şi a oprimaților, evrei şi neevrei. Pentru a răspunde la exigențele carității se profită de momentul citirii Legii: este în spiritul tradiției ca persoana „chemată" să facă în acel moment un dar.

Aspectul social al sinagogii se reflectă până şi în slujbele divine. Credincioşii se reunesc pentru a se ruga ca o mare familie, împărtăşind bucuriile, ca şi necazurile. Unele rituri sunt introduse în liturghie pentru a felicita tinerele cupluri de logodnici, părinții, pentru noi născuți, ca şi de consolarea celor în nenorocire.

Unul din elementele care contribuie în mare măsură la consacrarea vieții este cel al „timpurilor fixe". Sărbătorile şi Posturile constituie o trăsătură eminamente originală a vieții evreieşti. Primul timp este Sabatul, zi săptămânală de repaus. În aceste zile evreii pioşi se abțin de la orice fel de muncă, de la eforturi sau ocupații, refuză să călătorească şi chiar să atingă vreo unealtă sau orice obiect care serveşte la muncă, în afară de cazuri de pericol mortal (atunci toate legile cu privire la

respectarea Sabatului sunt abolite). Motivele acestei observante sunt de două feluri. Este vorba de un memorial al Creației, destinat a reaminti omului că depinde de Dumnezeu pentru tot ce posedă, inclusiv munca mâinilor sale; pe de altă parte o amintire a marii eliberări din sclavia egipteană, iar în această calitate, un simbol al egalității şi libertății umane. Dar simplul fapt de a înceta lucrai în zi de Sabat este insuficient. Sabatul este numit o „zi sfântă". Este deci o zi de întoarcere la originile fondatoare religioase şi de regenerare morală, o zi în care omul este eliberat de orice muncă pentru a se consacra exigențelor relației sale cu Dumnezeu şi cu aproapele său. În acest spirit, evreul rezervă Sabatul pentru adorație şi instruire religioasă, ca şi pentru vizite cu caracter social, îndeosebi la infirmi, bolnavi sau oameni necăjiți. Altminteri, sfințenia Sabatului nu impune evreului nici o renunțare la plăcerile vieții. Dimpotrivă, Sabatul este sanctificat făcând, din această zi, o zi de sărbătoare, de bucurie, de veselie şi de fericire. „Venirea" Sabatului este salutată aprinzând cel puțin două sfeşnice şi recitând de preferință asupra unei cupe de vin, *Kiduş* (sanctificare), binecuvântare în care e lăudat Dumnezeu pentru a ne fi dat Sabatul. Mesele din această zi, cel puțin trei, sunt însoțite de cântece de mulțumire în limba ebraică. La fiecare masă se consumă două *halot,* (pâini împletite) pentru a aminti de porția dublă de mană ce cădea în deşert în ajunul Sabatului. Pâinile erau împletite pentru a simboliza cununa nupțială, Sabatul fiind încă, din vremuri îndepărtate, personificat drept logodnică. Sfârşitul Sabatului, ca şi „intrarea" sa este marcată de o binecuvântare specială, lăudând pe Dumnezeu pentru distincția făcută între Sabat şi celelalte şase zile lucrătoare. Se recită asupra unei cupe de vin sau a altei băuturi curente şi asupra unei lumini, în general a unui rest de lumânare (împletită) de ceară. Sunt mirosite de asemenea nişte spice, acest rit fiind explicat prin tristețea sufletului evreiesc care trebuie consolat de plecarea Sabatului.

În afara Sabatului săptămânal, evreul celebrează anual trei mari sărbători, care sunt şi ele zile de odihnă, deşi, spre deosebire de Sabat, îi este îngăduit să prepare mâncarea. Asociate secerişului din țara Sfântă, aceste sărbători comemorează şi unele evenimente ale istoriei lui Israel.

Principala sărbătoare, din cele trei, este Paştele, care cade în ziua de 19 Nisan (martie-aprilie), durează şapte zile (în afara Palestinei opt zile); observanța sa constă din a mânca *mațot* (pâine fără drojdie) şi de a se abține de la orice aliment pe bază de aluat dospit. De fapt trebuie curățată casa de orice urmă de drojdie, chiar înainte de începutul sărbătorii. Sărbătoare a primăverii[47], anotimpul reînvierii Naturii, Paştele reaminteşte de naşterea lui Israel ca națiune în vremea Exodului. Introducerea sărbătorii se face printr-o mişcătoare ceremonie familială *Sederul* (ordinea) care cuprinde cele mai prețioase amintiri ale Poporului şi cele mai arzătoare speranțe ale sale. Trăsăturile caracteristice ale acestui *Seder* sunt azima fără drojdie, ierburile amare şi vinul, amintind teama şi bucuria israeliților salvați de la sclavia egipteană. „Prefața" Sederului este o invitație la masă pentru cei flămânzi. Cel mai mic dintre copii pune patru întrebări introduse de o chestiune mai generală: „Prin ce

---

[47] Comandamentul biblic de a respecta Paştele la vremea grâului nou (Deut. 16, 1) a făcut necesară armonizarea anilor solari şi lunari, diferența dintre e!e fiind în linii mari de 11 zile. Se ajunge aici adăugându-i la anumite intervale o lună suplimentară, ceea ce conferă anului treisprezece luni în loc de douăsprezece. Această lună suplimentară se plasează între lunile Adar şi Nisan, şi poartă numele de *Adar şeni* (al 2-lea Adar).

se deosebeşte această seară de toate celelalte seri?", iar răspunsul istoriseşte elocvent eliberarea cu promisiunea sa implicită a unei izbăviri încă mai mari, aceasta fiind universală. Ceremonia este întreruptă de o masă solemnă şi se încheie cu Psalmi, imnuri şi cântece folclorice, anticipând cu bucurie venirea împărăției lui Dumnezeu.

Pe vremea Templului, sărbătoarea era introdusă prin sacrificarea şi consumarea unui miel pascal; aspectul agrar al Sărbătorii se traduce prin oferirea unei ofrande pe altar, un snop de orz pentru a mulțumi lui Dumnezeu, Autorul recoltelor.

Şapte săptămâni după Paşte, evreii celebrează „Sărbătoarea Săptămânilor", *Şavuot,* sărbătoarea secerişului grâului. Această sărbătoare care nu durează decât o zi (două zile în afara Palestinei) este asociată în prezent mai ales cu secerişul spiritual al lui Israel, Revelația sinaică, cu oferirea celor Zece Porunci considerată ca rațiunea de a fi a Exodului. În amintirea pregătirilor pe care israeliții au trebuit să le facă pentru primirea celor Zece Porunci s-a stabilit o tradiție din secolul XVI de a rămâne treaz şi de a studia toată noaptea *Tora.*

În Israelul modern, raportul acestei sărbători cu Natura a fost reînnoit printr-o întoarcere simbolică la antica ceremonie a ofrandei primelor roade *(bikurim),* întreruptă de distrugerea Templului. În zilele următoare sărbătorii se aduc asemenea trufandale în folosul Fondului Național Evreiesc, al cărui scop este restaurarea pământului strămoşesc. În afară de Ereț Israel, un obicei relativ recent, în amintirea aspectului agrar al sărbătorii, este împodobirea sinagogilor cu plante şi flori.

A treia sărbătoare a recoltelor este aceea de *Sucot* (corturi sau tabernacole). Această sărbătoare care cade în ziua de 15 Tişri (septembrie-octombrie), durează o săptămână şi se celebrează la sfârşitul culesului viilor pentru a mulțumi lui Dumnezeu pentru binefacerile sale. Importanța sărbătorii se marchează cu Patru Plante: *etrog* (chitră), *lulav* (ramură de palmier); *hadasim* (rămurele de mirt) şi *aravot* (ramuri de salcie), agitate împreună în direcția celor patru Puncte Cardinale, de sus în jos, cu acompaniament de *Psalmi* şi imnuri, purtate în procesiune la sinagogă pentru a mulțumi lui Dumnezeu, Distribuitor al tuturor bunurilor. În tradiția evreiască, aceste patru plante reprezintă diverse tipuri de oameni care cooperează. Colibele acoperite cu ramuri şi paie (singular: *suca),* construite în mod special cu această ocazie, unde se şi servesc mesele în timpul sărbătorii, sunt un alt element al celebrării. Aceste cabane amintesc de grija cu care Dumnezeu i-a ocrotit pe israeliți pe când au străbătut deşertul şi corespund anotimpului când abundența recoltei riscă să dea omului impresia că îşi ajunge lui însuşi.

În acelaşi timp, aceste „cabane" de sărbătoare au fost întotdeauna considerate ca o emblemă a Tabernacolului divin, care va reuni într-o bună zi pe toți fiii oamenilor, ca toți atâția frați, la un singur Părinte ceresc. Această asociere a sărbătorii cu idealul mesianic i-a inspirat profetului Zaharia viziunea sa a reunirii tuturor națiunilor la Ierusalim pentru a celebra sărbătoarea de Sucot. Atunci „Domnul va domni peste tot pământul. În acea zi, Domnul va fi singurul Dumnezeu, iar numele Său va fi singurul nume" (Zah. 14, 9).

Fiind anotimpul culesului viilor, nota dominantă a acestei sărbători este bucuria, o bucurie la care sunt invitați să participe şi săracul şi străinul. Dar bucuria se împleteşte cu sentimente religioase profunde şi este legate de studiul *Torei.* Acest spirit se regăseşte în cursul ceremoniei de încheiere, în cea de-a opta zi, numită *şmini aţeret,* care, din secolul al IX-lea, s-a confundat cu „bucuria Legii" *(Simhat Tora),* în a noua zi. În această zi se încheie lectura publică a *Pentateuhului,* care e reluată

imediat de la început. Ceremonia este marcată de procesiuni cu purtarea Sulurilor Legii în jurul pupitrului de lectură şi prin „chemarea" tuturor bărbaților de cel puțin treisprezece ani la citirea Legii sub un baldachin improvizat făcut dintr-un şal de rugăciune. În Palestina, unde nu există o asemenea ceremonie în a noua zi, „bucuria *Torei"* are loc în a opta zi.

În vreme ce sărbătorile amintite, în număr de trei, sunt în esență de natură istorică şi națională, celebrând grija deosebită a lui Dumnezeu față de Israel, Anul Nou evreiesc, *Roş Haşana,* care cade în ziua de 1 Tişri (septembrie-octombrie) şi durează două zile, chiar şi în Palestina (azi în Statul Israel), depăşeşte toate aceste limite înguste, iar sensul ei este universal. Este aniversarea Creației. Dar scopul sărbătorii nu este doar comemorativ. Aniversarea Creației, *Roş Haşana* inaugurează o perioadă a judecății divine când toți indivizii şi toate popoarele sunt chemate să dea socoteală Dumnezeului creației pe care El le-a încredințat-o spre îngrijire. În acea zi, în limbajul pitoresc rabinic, sunt deschise în cer cărțile unde sunt înscrise faptele tuturor, iar o judecată are loc în funcție de meritul națiunilor şi al indivizilor. Iată de ce evreii de pretutindeni se salută cu această binecuvântare: „Să fii înscris şi pecetluit pentru un an bun!", iar numeroase simboluri sugestive, precum consumarea de mere cu miere, sunt introduse atunci în timpul meselor, în seara sărbătorii, ca prevestire a unui an bun.

Dar, în administrarea judecății divine, scopul esențial nu este pedeapsa, ci convertirea păcătoşilor la o viață dreaptă. Aceasta face din *Roş Haşana* prima din cele „zece zile de penitență". Acestea sunt zile într-adevăr solemne în calendarul evreiesc, zile marcate de căință şi de regrete profunde, de rugăciuni pentru a cere lui Dumnezeu iertare, dar şi de hotărârile de a restaura armonia dintre om şi Dumnezeu, dintre om şi semenul său. Însă aceasta nu e totul. Dacă în calitatea sa de sărbătoare a creației ea reaminteşte un act divin din trecut, iar în calitate de propovăduire a judecății şi penitenței un apel la sarcinile *prezentului,* această sărbătoare prefigurează evenimentul divin universal din *viitor,* către care tinde întreaga creație, acesta neputând fi atins decât prin căința omului. În acea zi se suflă din *şofar* (corn de berbec), pretutindeni unde evreii se întâlnesc pentru a adora şi celebra cu întreaga multitudine de gânduri şi emoții pe care acest ritual solemn condensat în slujba sărbătorii nu poate să nu-l suscite. Sunetele şofarului proclamă în mod simbolic că Dumnezeu este suveranul universului chemând oamenii la pocăință şi rechemându-i la Dumnezeu ca preludiu al izbăvirii mesianice a lui Israel şi a umanității.

Mesianismul cu asocierile sale de idei universaliste (salvare şi izbăvire a lumii), este apogeul liturghiei zilei, în care se oferă rugăciunea lui Dumnezeu pentru ca El să domnească suveran asupra omului şi a Naturii şi pentru ca să vină o eră de aur când omenirea va recunoaşte Împărăția lui Dumnezeu „şi va constitui un grup unit pentru a împlini cu o inimă desăvârşită voința divină".

Ziua Ispăşirilor *(Iom Kipur),* în ziua de 10 Tişri, cu care culminează vremea penitenței este o zi de „zbucium" (cu abținerea totală de la hrană şi băutură), de regrete profunde, de pocăință şi de mărturisiri. Înainte de începutul zilei, în care evreii îl roagă pe Dumnezeu să le ierte păcatele, ei trebuie mai întâi să obțină iertarea aproapelui pe care ei l-au putut ofensa. Postul începe în ajun, la apusul soarelui şi se termină a doua zi, când pe cer apar primele trei stele. Slujba de seară e introdusă de aşa numita *Kol Nidre* („toate legămintele"), cântată pe o melodie mişcătoare şi tânguitoare; ea conduce la alinarea oricărui rău care afectează relațiile omului cu Creatorul său. Evocând persecutarea evreilor din Spania de

către vizigoți, în secolul VII, când evreii au fost constrânşi cu miile să abjure credința, textul prin legătura sa cu istoria este menit a servi de inspirație şi de sfidare față de toți aceia care, pentru un motiv sau altul, au părăsit Casa lui Israel, pentru ca ei să revină în această zi foarte sfântă a calendarului ebraic la credința strămoşilor lor.

Ziua întreagă credinciosul o petrece în sinagogă în rugăciuni şi mărturisiri. Un element particular al slujbelor este mărturisirea colectivă, îndeosebi pentru păcatele morale şi sociale, mărturisire recitată de mai multe ori în cursul zilei, însoțită de hotărârea de a nu recădea în păcat. Slujba din această zi se încheie cu partea liturgică *avoda,* desfăşurată în fața adunării şi celebrată în vremea Templului de către Marele preot în ziua ispăşirilor (v. Lev. 16, 1-34; Num. 24, 7-11); ea se caracteriza prin faptul că toți credincioşii îngenuncheau când lectorul rostea numele lui Dumnezeu; ei îngenuncheau nu pentru a se spovedi sau pentru a cere iertare, ci pentru a omagia Prezența divină a cărei proximitate evreul pios o simțea mai mult ca în oricare altă zi a anului[48].

Slujba de *neila* (de încheiere), celebrată la apusul soarelui duce pietatea zilei la culme. Rugăciunea, „O, de-am putea pătrunde în preajma Ta", care exprimă dorința arzătoare a credinciosului de a fi primit de Dumnezeu, dă tonul slujbei de *neila.* Aceasta se încheie cu o înşeptită proclamare a unității lui Dumnezeu prin exclamația de aderare: „Domnul este Dumnezeu", exprimată de Israel odinioară pe Muntele Carmel (v. *Regi.* 18, 39); iar sunetul şofarului care urmează anunță sfârşitul Postului. Întărit cu acest cuvânt de ordine, evreul regenerat moral şi spiritual, abordează sarcinile care îl aşteaptă în noul an.

În afară de „timpii stabiliți" de *Biblie* există un anumit număr de sărbători şi posturi de mai mică importanță (comemorând evenimente vesele şi triste din istoria evreilor. Cea mai veselă e sărbătoarea de *Purim,* care comemorează ziua când evreii au scăpat de decretul de nimicire plănuit în ura sa de Haman. Sărbătoarea se celebrează prin citirea în sinagogi a *Cărții Esterei* din suluri speciale, scrise pe pergament, într-o atmosferă de bucurie, oferind daruri săracilor şi dulciuri specifice prietenilor. În Statul modern, Israel, citirea *Cărții Esterei* este radiodifuzată. Străzile sunt împodobite cu steaguri şi fanioane, iar sărbătoarea are drept punct de atracție un mare carnaval urmat de petreceri cu măşti şi de alte festivități vesele până noaptea târziu. Această sărbătoare este celebrată pe 14 Adar (februarie-martie). Evreii care locuiesc la Ierusalim şi în alte oraşe (fortificate pe vremuri) celebrează ziua de 15 Adar sub denumirea de Şuşan-Purim[49].

De origine străveche, post-biblică, sărbătoarea de *Hanuca,* durează opt zile şi comemorează victoriile obținute de evrei în anul 165 al erei noastre, sub Iuda Macabeul, împotriva sirienilor şi noua sfințire a Templului care a urmat. Se celebrează aprinzând lumânările candelabrului *(menora)* cu opt brațe, una în prima zi şi câte una în fiecare seară.

Ca urmare a naşterii Statului Israel o nouă sărbătoare s-a instituit: *Iom Haaţmaut* (Ziua Independenței). Este vorba de o semi-sărbătoare care are loc, în Israel, la 5 Iyar (aprilie-mai), aniversarea ebraică a fondării Statului evreu şi treptat adoptată şi de evreimea din Diaspora. Nici o formă definită nu i-a fost încă acordată dar în prezent elementul central

---

[48] Este aici singura ocazie, cu excepția Anului Nou, când la recitarea lui *Alenu* la Musaf, un evreu îngenunchează, acest gest fiind în mod normal rezervat doar cultului din Templu.

[49] Ester, 9, 18

al sărbătorii, conform tradiției talmudice, este serviciul divin special constituit din manifestări de mulțumire care cuprind: lectura din profeții mesianici (Isa. 10, 32 până la 12, 6); cântarea Psalmilor", de la 113 până la 118, numite *„Halelul* (elogiu) egiptean", cânt vesel adresat de Israel lui Dumnezeu, Izbăvitorul său, cântat de toate sărbătorile; recitarea rugăciunilor speciale în amintirea soldaților israelieni căzuți pe câmpul de onoare şi a martirilor persecuțiilor naziste, ca şi un apel la pocăința națională. Slujba se încheie prin sunetele *şofarului* urmate de proclamația: „Fie ca să se facă voința Domnului Dumnezeului nostru, care aşa cum ne-a permis să vedem zorii izbăvirii, să ne permită să auzim trompeta lui Mesia".

Dintre sărbătorile secundare, în număr de patru, cea mai solemnă e cea din 9 Av (iulie-august) care comemorează distrugerea primului Templu, în anul 586 î.e.n., şi a celui de-al doilea, în anul 70 ale erei noastre. Postul comportă aceleaşi restricții severe ca *Iom Kipur.* Cele nouă zile care preced postul sunt considerate ca zile de semi-doliu, „în cursul cărora mulți se abțin de la consumul de carne şi vin; nu se celebrează nici o căsătorie timp de trei săptămâni precedând postul.

O altă perioadă de semi-doliu, în timpul căreia nu se fac căsătorii, e cea de patruzeci şi nouă de zile care separă Paştele de Sărbătoarea Săptămânilor. Motivul e obscur, dar tradiția evreiască o asociază cu războaiele de eliberare întreprinse de evrei împotriva romanilor sub Bar Kohba (132-135) şi al cărui eşec a fost atât de dezastruos pentru poporul evreu. O întrerupere a doliului are loc în a treizeci şi treia zi *(Lag-ba-omer)* care e numită „Ziua savantului". Eroul central al acestei sărbători este, începând din sec. VI, Rabi Simeon bar Iohai. Patriot ilustru, din secolul II care a refuzat să se lase intimidat de puterea şi tirania Romei. El este autorul legendar al celebrului *Zohar*, marea carte clasică a misticii evreieşti.

Numele său e respectat şi venerat de toți. Ziua aniversării morții sale, ziua în care, în stilul misticii evreieşti, sufletul său s-a unit printr-un mariaj binecuvântat cu *Şehina* (Prezența divină), se celebrează o sărbătoare numită *Hilula* (mariajul) lui Rabi Simeon bar Iohai. Populația din întregul Israel se reuneşte la mormântul său aproape de Meron, sat în Galileea, unde au loc serbări cu cântece şi dansuri şi se aprinde o uriaşă *medura* (foc de bucurie) în onoarea sa.

Contrar sărbătorii viesele de *Hilula,* în onoarea lui Rabi Simeon bar Iohai, comemorarea morții unei rude, respectată în general de toți evreii, este marcată de tristețe. Elementul esențial al observanței este recitarea, în cursul unei slujbe a unui *Kadiş* care, cum am mai spus, include o rugăciune pentru venirea pe pământ a Împărăției lui Dumnezeu. Într-adevăr, ideea Împărăției domină ansamblul ultimelor îndatoriri exprimate de evrei pe pământ. A proclama cu ultima suflare Împărăția lui Dumnezeu şi a închide ochii susținând unitatea sa prin cuvintele: „Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este Unul", aceasta este moartea dorită de fiecare evreu. Cei ce sunt prezenți în momentul morții, ca şi rudele apropiate se supun judecății lui Dumnezeu spunând: „Binecuvântat să fie judecătorul adevărului" şi, în semn de doliu, îşi sfâşie reverul hainei. Nici un membru al clerului nu este necesar pentru ultimele îndatoriri. Funeraliile evreieşti sunt caracterizate prin simplitate. Corpul învelit într-un giulgiu e pus într-un sicriu acoperit cu şalul cu ciucuri purtat în cursul vieții, iar capul se odihneşte pe pământul adus special din Țara Sfântă. Evreii credincioşi nu practică incinerarea, considerată de doctrina evreiască un mod indecent de a se debarasa de *trup.*

Timp de şapte zile după funeralii, rudele cele mai apropiate rămân în casa mortuară. Vreme de unsprezece luni fiii, sau în absența lor (în unele comunități), fiica mai mare, asistă la cultul public cotidian pentru a recita *Kadiş* şi oferă uneori o rugăciune în speranța pioasă că sufletul drag dispărut „va fi inclusiv în alianța vieții cu Eternul" şi îşi va găsi pacea eternă cu Dumnezeu.

17. Consolidarea iudaismului talmudic

Influența considerabilă a *Talmudului,* mai ales a celui din Babilon, exercitată asupra evreimii din diaspora, datează aproximativ de la sfârşitul secolului VII. Este epoca în care oştirile islamului au pornit victorioase la cucerirea lumii. Ca o maree, ele au trecut irezistibil peste Siria, Palestina, Egipt, Babilon şi Persia. Ele au continuat să înainteze spre răsărit şi au atins India şi chiar China. Apoi, ele n-au întârziat să se întoarcă spre apus şi să înghită nordul Africii şi întreaga Spanie. Pe măsură ce ele cucereau teritorii, evreii au căzut, tot mai mult, sub stăpânirea musulmană.

Prima întâlnire dintre evrei şi islam nu a fost nefericită. Mahomed însuşi (571-632), fondatorul acestuia, şi-a propus inițial, în proiectele sale, o susținere a islamului de către evreii Arabiei. Din acest motiv el a adoptat mai multe dintre credințele, practicile şi obiceiurile lor religioase. De aici monoteismul său strict, grija pentru rugăciunile rituale, postul şi caritatea, adoptarea Zilei Ispăşirilor, introducerea legii alimentației (de ex. interdicția consumării cărnii de porc) şi ordinul dat adepților şi de a se ruga cu fața către Ierusalim. Dar de îndată ce a observat că evreii refuzau să-l accepte, el le-a nutrit o ură nemăsurată şi a început să-i alunge din Arabia prin persecuții. Această politică a fost continuată o vreme de către succesorii săi, „califii", dar, în curând, fanatismul lor tradițional a cedat unei toleranțe aproape perfecte. Ei au văzut în evrei un popor foarte apropiat de ei, prin rasă şi religie, şi au constatat că puteau să-i folosească în mare măsură la consolidarea cuceririlor lor. În definitiv, evreii aveau relații în lumea întreagă. Comerțul, mai ales cel internațional, era în mâinile lor. În plus, ei aveau o limbă ebraică, în comun cu toți frații lor din diaspora, iar arabii puteau să-i utilizeze ca interpreți, fie în vreme de pace, fie în vreme de război.

În felul acesta soarta evreilor a început să se îmbunătățească pretutindeni acolo unde se răspândea Semiluna şi legea sa. Această ameliorare a fost foarte sensibilă în Palestina şi în Egipt, unde bizantinii creştini interveniseră nu doar în viața economică şi socială a evreilor, ci chiar şi în treburile interne ale Sinagogii şi ale cultului acesteia. Dar nicăieri acest fenomen nu s-a manifestat mai pregnant ca în Spania, unde evreii se stabiliseră de mai multe secole. Regii vizigoți creştini erau nemiloşi, brutali şi cruzi. Succesorii lor musulmani nu numai că i-au eliberat pe evrei de sub tirania opresorilor lor, dar i-au încurajat să creeze o civilizație care, prin bogăția şi profunzimea ei, o făcea comparabilă cu cele mai prețuite.

În acea epocă, Babilonul mai era încă centrul Diasporei. Acolo, acum în capitala musulmană din Bagdad, evreii au ajuns să se distingă şi să-şi exercite influența. Autoritatea seculară a prințului Captivității, Exiharhul, a fost restaurată şi învestită cu o splendoare nouă. În ce priveşte autoritatea spirituală ea consta în prezența aşa-numiților *gaonim* (sing.: *gaon,* eminență), nume sub care erau pe atunci cunoscuți şefii celor două

mari academii babiloniene, Sura şi Pumbedita. Deşi prin funcţia sa, gaonul din Sura era considerat superior colegului său de la Pumbedita, amândoi, în egală măsură, treceau drept călăuze religioase ale evreilor şi exercitau o autoritate pe care Semiluna în expansiune nu făcea decât s-o extindă.

Aceşti gaonimi îşi sorbeau autoritatea din preeminenţa lor ca doctori şi comentatori ai *Talmudului.* Nu era defel uşor să ajungi la asemenea titluri. *Talmudul,* cum se ştie, este una dintre cărţile cele mai dificile ale literaturii mondiale. Dialectica sa, prezentată într-un stil concis şi succint, tinde să facă din ea o carte ermetică, reclamând, pentru a fi înţeleasă, un ghid sau un comentariu cu o bogată tradiţie. În plus, dorind să demonstreze principiul dezvoltării, pe care se întemeiază iudaismul său, *Talmudul* îşi interzice de o manieră generală să-şi formuleze deciziile: el lasă în grija celui ce studiază căutarea unei soluţii personale, pentru care motiv el trebuie să se descurce singur în labirintul opiniilor contradictorii transmise. De altfel, într-o lume în veşnică schimbare, se ridică mereu în mod necesar probleme noi, care nu îşi găsesc toate răspunsuri de-a gata în *Talmud,* dar care totuşi cer decizii de autoritate.

Acestea erau sarcinile pentru care gaonimii aveau toată competenţa şi cărora ei i-au consacrat în esenţă activitatea. Ei nu au predat doar învăţătura *Talmudului,* descifrându-i dificultăţile, explicându-i conţinutul şi dezvoltându-i principiile, dar au fixat şi legile în toate domeniile (religios, civil, familial şi social), răspunzând la problemele ridicate de comunităţi, mici şi mari, sau chiar de către particulari, şi din întreaga Diaspora, răspunsuri care figurau sau nu în *Talmud.*

Doctrinele, opiniile, interpretările şi judecăţile lor ne-au parvenit, cel mai adesea, sub forma corespondenţei (întrebări şi răspunsuri) *şeelot u-teşubot,* cunoscute în Europa sub denumirea de „Responsa". Responsele se schimbau între ei şi evreimea apropiată şi îndepărtată; considerate ca făcând autoritate, ele au devenit de o manieră generală norma pentru generaţiile următoare.

În afară de „Responsa", gaonimii au căutat să răspândească cunoaşterea şi practica legii talmudice compilând tratate de drept. Primul tratat a fost redactat de gaonul orb, Iehudai din Sura (activitate principală între 756-777) şi s-a intitulat: *Halahot Pesukot,* pe baza căruia au fost alcătuite numeroase coduri ulterioare. Gaonimii trimiteau, de asemenea, comunităţilor îndepărtate, prin mesageri, exemplare din *Talmud* cu comentarii. Primul exemplu de acest gen care a ajuns în Spania se datora gaonului Paltoi (sec. VIII).

Mai mult, prin distincţia şi celebritatea lor, gaonimii atrăgeau spre academiile lor studenţi din toate ţările lumii creştine ca şi din lumea musulmană. Din Spania, Provence, Italia şi din Imperiul Bizantin afluau studenţii spre academiile babiloniene din Sura şi Pumbedita, şi se întorceau apoi în ţările lor cu *Talmudul babilonian,* împărtăşind la rândul lor ultima învăţătură.

Gaonimii şi-au asumat şi misiunea de a fixa ordinea serviciului divin unde, cu excepţia rugăciunilor principale, domneau incertitudinea şi confuzia. Acesta era în particular cazul comunităţilor lipsite de o tradiţie istorică continuă. Către anul 860, Amram Gaon (decedat la circa 874) a redactat o *Carte de Rugăciuni* completă şi adnotată la cererea comunităţilor evreieşti din Spania. Această lucrare, cunoscută sub numele de *Seder* sau *Sidur* („ordine") de Rabi Amram, prima de acest gen completă, a avut o mare influenţă asupra practicilor sinagogale. Circa şaizeci de ani mai târziu, Saadia Gaon (892-942) a redactat o altă *Carte de Rugăciuni,* după un plan puţin diferit, în folosul comunităţilor din

Egipt.

În acelaşi timp, şcolile babiloniene se preocupau de uniformizarea textelor biblice. Din cauza absenței vocalelor şi a punctuației în vechile *Biblii,* arta de a citi textul era o chestiune de tradiție oraiă. Dar motivele care au determinat o generație anterioară să aştearnă în scris *Tora* orală făcea de acum înainte necesar să se consemneze tradițiile orale referitoare la textul biblic. Această lucrare a fost îndeplinită de un grup de savanți ai academiilor din Sura, Pumbedita şi Nehardea, cunoscuți sub numele de *masoreți* (de la rădăcina ebraică semnificând „a transmite"). Sarcina lor a fost ca să înzestreze textul sacru cu puncte - vocale, cu accente şi alte semne indicând pronunția şi raporturile dintre cuvinte, precum şi sfârşitul frazelor şi începutul paragrafelor. Ei s-au străduit, de asemenea, să ofere un text corect şi uniform, lipsit de erorile copiştilor, care s-au strecurat în trecut, ferindu-l totodată împotriva unor erori viitoare. În acest scop ei au notat toate variantele cunoscute şi particularitățile textului ebraic, numărând versetele şi chiar şi literele diverselor cărți sau părți ale cărților, evaluând în mod deosebit cuvintele, expresiile şi ortografia. Masoreții au consemnat rezultatele tuturor acestor cercetări în note pe care le-au trecut în marginea exemplarelor *Bibliei,* ca şi în tratate şi compilații.

În opera lor, masoreții din Babilon s-au bizuit pe tradițiile referitoare la Cărțile sacre, aşa cum fuseseră ele transmise oral încă din perioada scribilor. In Palestina au fost însă continuate studiile masoretice cu mai multă energie. Masoreții din Babilon şi din Palestina se deosebeau atât în ce priveşte sistemele lor de vocalizare, cât şi referitor la textul consonantic pe care îl conservau.

În Palestina însăşi diferitele moduri de a citi textul erau transmise de şcolile rivale ale lui Ben Aşer şi Ben Naftali, care au înflorit în Tiberiada, începând din a doua jumătate a secolului VIII până la mijlocul secolului X. Ben Aşer şi Ben Naftali au scris fiecare câte un codex al *Bibliei* care cuprindea tradițiile şcolilor respective. Pentru a încheia, Masora palestiniană a lui Ben Aşer a prevalat nu numai asupra aceleia din Babilon, ci şi asupra aceleia a rivalului său, iar Codexul acestui doctor a fost recunoscut ca model al textului masoretic al *Bibliei ebraice*[50].

În secolul VII a luat naştere în Palestina un nou tip de poezie sinagogală denumit *piyut* (din limba greacă „poietes"). Autorii, *paitanim,* şi-au continuat activitatea până la jumătatea secolul al XVI-lea. Compuse în special pentru a fi recitate în timpul posturilor şi a sărbătorilor, sau în cursul altor ceremonii comemorative, ca supliment poetic sub forma tradițională a rugăciunii, *piyut*-ul avea drept scop să aprofundeze emoțiile

---

[50] Un manuscris al Bibliei ebraice, copiat în 1008 la Cairo de către Samuel ben Iacob, direct pe manuscrise „preparate de Aaron ben Mose ben Aşer", cel mai tânăr membru al familiei Ben Aşer, se află în prezent la biblioteca din Petersburg (MS B 19 A), textul acestui manuscris a fost tipărit, începând cu ediția a treia, în celebra *Biblia Hebraica* de Rudolf Kittel. Există, de asemenea, Codexul din Alep, care, deşi nu a fost efectiv scris de Aaron ben Moşe, a fost prevăzut de acesta cu puncte-vocale şi cu Masora. Acest Codex, inițial scris la Ierusalim, a fost depus timp de secole înu-o vtche sinagogă din Alep şi se spunea că a fost distrus de foc în cursul unui atac arab împotriva evreilor din Palestina, puțin după decizia Națiunilor Unite, din noiembrie 1947, de împărțire a Palestinei. Dar un articol publicat de Iţhac Ben Zvi, unul dintre foştii preşedinți ai statului Israel, în periodicul ebraic *Sinai,* vol. 21 (nr. 7-8), aprilie-mai 1958, p. 5 şi urm., susține că acest Codex a fost regăsit, iar „acum este în siguranță".

religioase ale credincioşilor şi să deştepte în ei cea mai intensă pietate. Dar acest *piyut* urmărea şi intenţii didactice, lămurind sensul şi învăţătura diverselor ceremonii şi practica lor. Din acest motiv, *piyut*-ul se bizuia puternic pe *agada* (talmudică şi midraşică) cu inepuizabila sa rezervă de doctrine şi de idei, istorii şi legende. Astfel, *piyut*-ul devenea vehiculul de edificare şi de instruire religioasă şi morală a credincioşilor.

Cel mai vechi dintre paitanimii Palestinei a fost Iose ben Iose (decedat la circa 670) care scria în versuri albe, fără rimă. A fost urmat de Ianai, cel dintâi care a utilizat rima şi acrostihul, atunci când e vorba de nume. Dar mai reputat şi mai productiv decât cei amintiţi a fost Eleazar Kalir; activitatea sa se plasează la sfârşitul secolului VII, iar poemele sale, compuse, de fapt, pentru toate ocaziile importante ale calendarului evreiesc, sunt onorate şi căutate de milioane de evrei până în zilele noastre.

În secolul IX s-a instaurat în Palestina un gaonat care a dobândit o mare notorietate nu doar în ţările vecine, Siria şi Egiptul, ci şi în îndepărtata Italie, ţară ce şi-a menţinut întotdeauna legăturile cu Ţara Sfântă. Gaonatul din Palestina, ca şi echivalentul său babilonian, îşi avea propriile şcoli, unde era preferat, firește, *Talmudul din Ierusalim,* deşi nu era neglijat defel studiul rivalului său babilonian.

Nu îndreptăm acum atenţia şi spre alte zone ale lumii, acolo unde studierea *Talmudului* şi a literaturii sale anexe era de asemenea practicată cu strălucire în şcolile care au luat fiinţă în secolul IX, în Africa de Nord şi în Egipt, ca şi în numeroase ţări ale Europei creştine. Cele mai vechi dintre aceste şcoli în ţări creştine din Europa au fost cele din Italia, de unde numeroşi savanţi au plecat în celelalte ţări ca să răspândească cunoaşterea Torei. Potrivit unei tradiţii, Carol cel Mare, în dorinţa de a atrage savanţi în imperiul său, ar fi cerut, în anul 787, membrilor unei eminente familii de savanţi italieni, Calonymos, să se stabilească în Germania, unde au întemeiat o academie la Mainz. Zece ani mai târziu, potrivit altei tradiţii, Carol cel Mare ar fi trimis o misiune diplomatică Califului din Bagdad, Harun al Raşid (786-809), cerându-i un savant evreu din Babilon pentru a-i instrui pe supuşii săi evrei. Califul i-a trimis un savant, pe Rabi Mahir, care a deschis la Narbonne o academie ce a atras studenţi din numeroase provincii.

Principalul obiect de studiu în şcolile occidentale era *Talmudul din Babilon,* în afară de Italia, unde, influenţate de contactele strânse cu Palestina, şcolile au cultivat şi artele *midraşului* şi ale *piyut*-ului.

Probabil Italiei îi datorăm (cel puţin sub forma sa actuală) midraşul intitulat *Tana deve Eliahu,* despre care s-a spus că ar fi „coroana literaturii agadice" şi al cărui umanism universalist se reflectă în această formulă: „Iau drept martori cerul şi pământul că Spiritul Sfânt sălăşluieşte într-o fiinţă omenească potrivit purtării sale, fie că este evreu sau neevreu, bărbat sau femeie". (9).

Tot din Italia provin multe din cele mai vechi compoziţii de origine europeană care au pătruns în liturghia sinagogală. Primul dintre *paitanimii* italieni a fost Amitai (sfârşitul secolului VIII şi începutul secolului IX), după care a urmat fiul său Şefatia (decedat la 887). Dar şi unul şi celălalt au fost depăşiţi de fiul lui Şefatia, Amitai (sfârşitul secolului IX şi începutul secolului X), multe dintre poemele acestuia exprimând o nostalgie profundă pentru Ţara Sfântă. Printre alţi paitanimi eminenţi ai Italiei mai citãm pe Solomon ben Iuda, zis „Babilonianul", care a urmat metoda lui Kalir şi Meşulam ben Calonymos din Lucca (născut probabil la 976) a cărui compoziţie pentru serviciul divin de *avoda* a intrat în ritualul majorităţii comunităţilor.

Relațiile evreilor din celelalte țări ale Europei creştine cu Paiestina erau destul de limitate. Cu toate acestea, în absența oricărei alte surse de influență directă, ei se călăuzeau după uzul în vigoare în Țara Sfântă, nu doar în privința ritualului, ci şi a legilor asupra căsătoriei şi divorțului, dar şi a altor legi civile. Cei ce trăiau în țări musulmane erau influențați de academiile din Babilon cu care erau în contact permanent prin corespondență. În felul acesta erau ghidați în toate practicile şi necesitățile de ordin religios.

În acest mod au început să se formeze cele două mari tradiții evreieşti care au sfârşit prin a fi reprezentate, în secolul XI - cea dintâi, de evreii din lumea musulmană şi din Spania, influențată de Babilon şi numiți Sefardim - cea de-a doua de cei numiți Aşchenazim, care, marcați de o influență palestiniană, locuiau în Italia, în Franța şi în Germania.

Rezultatul eforturilor conjugate ale tuturor acestor şcoli diverse a fost consolidarea iudaismului talmudic în toate comunitățile evreieşti. Tot mai mult, studierea *Talmudului* a concentrat interesul intelectual al evreilor din întreaga Diaspora, iar doctrinele sale au fost acceptate ca modele de viață de o manieră generală de către evreii din toate țările.

Dar această consolidare nu s-a săvârşit fără luptă. Către mijlocul secolului VIII o nouă mişcare a luat naştere care a zdruncinat comunitățile evreieşti, amenințând lumea evreiască cu dezintegrarea totală. Fondatorului acestei mişcări, Anan ben David, cu drepturi legale la succesiune ca exilarh, suspectat de opinii şi tendințe subversive, i-a fost preferat fratele său mai mic. Iritat de eşecul său, el a abjurat *Talmudul* şi a întemeiat noua mişcare ce nega, precum saduceii de altădată, validitatea tradiției orale bizuindu-se doar pe *Biblie* în simplicitatea sensului ei literal. Mişcarea s-a numit *caraism* (de la rădăcina ebraică semnificând „a citi" *(caro);* tot astfel, discipolii săi au fost numiți *caraiți* (cititori ai Scripturii), pentru a-i deosebi de partizanii *Talmudului,* desemnați de atunci înainte ca *rabaniți.*

În linii mari, nu era o mare deosebire dogmatică între teologii caraiți şi rabaniți. Practica religioasă separa însă alte două mişcări. Ținându-se de litera strictă a Legii, caraismul încărca existența cu restricții riguroase total străine iudaismului rabinic. Acesta a fost în mod special cazul pentru legile privitoare la Sabat. Literatura caraită interzicea oricui să părăsească în această zi locuința, să mişte un obiect dintr-o cameră în alta, să-şi spele fața, să poarte o haină, încălțări, o centură sau orice altceva, ci doar o cămaşă, să facă patul, să ducă mâncarea de la bucătărie în altă cameră, să se dedea altor activități asemănătoare, necesare totuşi vieții cotidiene. Tot astfel, porunca biblică „Să nu aprindeți nici un foc în ziua de Sabat, nicăieri în locuințele voastre" (Ex. 35, 3) a fost luată *ad litteram* şi utilizat pentru a interzice lumina şi focul în această zi. Caraiții erau deci obligați să stingă orice lumină şi orice foc, la venirea zilei de odihnă trebuind deci să petreacă vineri seara şi în zi de Sabat, chiar în miezul iernii, în frig şi întuneric.

Gradele de înrudire considerate „tabu" au fost extinse în aşa măsură încât a devenit tot mai dificil pentru cârâiți să se căsătorească fără a risca un incest. Legile privitoare la puritatea rituală, la alimentație şi veşminte, la posturi au devenit mai severe decât cerea *Talmudul. În* domeniul civil şi penal, caraiții refuzau să accepte interpretarea dată de *Talmud* legii biblice a talionului prin care despăgubirile se făceau în bani, ci pretindeau ca aceasta să se aplice literalmente. Şi chiar versetul „Eu sunt Domnul care te vindec" (Ex. 15, 26) a fost luat în sensul cel mai literal posibil, iar îngrijirile medicale au fost considerate ca o violare a voinței lui Dumnezeu.

Caraismul îşi trăgea forţa din tentaţia exercitată asupra individualiştilor. Principiul lui Anan „Caută atent în *Biblie",* încredinţând conştiinţei individuale grija interpretării legii, nu putea să nu găsească un ecou în numeroase inimi.

Mişcarea nu a întârziat să atragă un anumit număr de oameni cu o inteligenţă superioară şi, sub conducerea lor viguroasă, întărită de o polemică şi o propagandă intensă, caraismul a început să se răspândească dincolo de frontierele Babiloniei.

Anan însuşi, având dificultăţi în Babilon, s-a retras la Ierusalim, unde a întemeiat o comunitate caraită guvernată de aplicarea cea mai riguroasă a textului biblic, comunitate din care a fost proscrisă orice urmă a legii rabinice. În ura sa împotriva rabinismului, Anan a interzis relaţiile cu rabaniţii şi căsătoriile mixte, a interzis toate rugăciunile care fuseseră folosite vreme de secole, substituindu-le alte texte alcătuite doar din citate biblice.

Către secolul IX caraismul a fost introdus în Persia, unde Beniamin Nahavendi, discipolul lui Anan, şi-a desfăşurat activitatea. Deşi el nu a fost tot atât de categoric ca Anan, în opoziţia sa faţă de *Talmud,* Nahavendi a făcut mult pentru consolidarea caraismului. Pe de altă parte, el nu a fost tot atât de fidel literei ca Anan. Spirit filozofic, Nahavendi se complăcea în speculaţii metafizice, pe care nu ezita să le aplice interpretării *Bibliei.* El era partizanul teoriei, deja susţinută de alţii înaintea lui, că Dumnezeu era prea transcendent pentru a se îngriji de lumea materială şi că un înger, iar nu Dumnezeu, ar fi creat lumea. Aceasta l-a condus la alegorizarea tuturor pasajelor din *Biblie* referitoare la Dumnezeu. El tăgăduia de asemenea că sufletul ar supravieţui independent de trup.

Tot în Persia, un alt contemporan al lui Nahavendi, Daniel Alkumisi, se deosebea, atât de Anan cât şi de Nahavendi, asupra unor puncte importante de drept şi de doctrină. Daniel nega validitatea speculaţiilor şi se opunea dârz tuturor alegorizărilor *Bibliei.* Tot astfel, nu avea nici o consideraţie faţă de ştiinţă şi mergea până acolo încât condamna ca fiind astrologie calculele astronomice făcute de rabaniţi în vederea determinării Lunii Noi; potrivit lui, doar o observaţie directă a lunii ar fi valabilă. În pofida anti-raţionalismului său, Alkumisi nega existenţa îngerilor, susţinând că, atunci când erau numiţi în *Biblie,* era vorba de diverse forţe naturale prin care Dumnezeu acţionează în univers.

Dar, în pofida startului promiţător, mişcarea era destinată eşecului. Insistenţa sa asupra libertăţii fiecăruia de a interpreta *Biblia,* în lumina propriei raţiuni, făcea imposibilă o unitate caraită. În loc de a prezenta o orientare uniformă, caraismul a explodat într-un număr mare de grupuri disidente, care s-au împrăştiat, sfârşind prin a dispare ca factor de o oarecare importanţă de pe scena istoriei.

Dar epoca adevăratei disoluţii a caraismului nu sosise încă. El a continuat să progreseze şi să înflorească, intervenind tot mai profund în viaţa evreiască. Către secolul X, acesta s-a instalat în Egipt şi s-a extins spre Spania şi Asia, în aparenţă pe punctul de a deveni dominant în toată lumea evreiască.

La această insurecţie internă s-au adăugat angoasele care asaltau iudaismul din exterior. Descoperirea de către arabi, graţie traducerilor în limba lor, a vechi monumente de civilizaţie greacă (filozofia şi ştiinţa sa) a produs o răsturnare intelectuală care a avut ca efect tulburarea vieţii religioase a islamului. Aceeaşi răsturnare, cu aceleaşi efecte, a avut loc şi printre evrei, care nu erau prin nimic în urma progresului cultural al vecinilor lor. Când le-a parvenit noua cultură, în spiritul multor evrei au

apărut îndoieli în privința adevărului doctrinelor şi al tradițiilor religiei lor; rațiunea a intrat în conflict cu credința. E drept că, sub înfățişarea filozofiei greceşti, sfidarea de către rațiune a credinței evreieşti nu era un lucru nou. Mai existase aşa ceva, cum am văzut, în epoca lui Filon, dar atunci nu privea decât elita intelectuală, mai ales pe cea din Alexandria, iar nu masele; în orice caz nu forțase citadela palestiniană a *Torei,* unde toate speculațiile filozofilor greci nu deşteptaseră nici un interes. De acum înainte lucrurile erau complet diferite, iar raționalismul atingea spiritul poporului. Ajunseseră la modă lucrări care atacau însăşi fundamentele iudaismului. Cel mai vehement în atacurile sale a fost Hivi al-Balki (mijlocul secolului IX) care a scris o carte ce punea două sute de întrebări contrarii doctrinelor *Pentateuhului.* El nega unitatea, omnipotența şi omniscienta *Pentateuhului.* El nega liberul arbitru şi posibilitatea miracolelor şi se opunea circurnciziei. Cartea sa a făcut să se vorbească mult despre el, iar ideile sale şi-au găsit numeroşi aderenți, au fost chiar învățate în şcoli.

Acesta era dublul pericol care amenința iudaismul la acea epocă, iar rabaniții au hotărât să-l înfrunte. Înțelegând curând că metoda cea mai eficace pentru a combate inamicul interior şi exterior era aceea de a-i împrumuta armele, rabamții au început să se preocupe de un întreg evantai de studii mai vaste decât cel talmudic. Dacă asaltul carait îi determina pe rabaniți să acorde mai multă atenție exegezei biblice, gramaticii şi filologiei ebraice, sfidarea raționalismului a stârnit un puternic elan pentru practica filozofiei, a logicii şi a ştiințelor fizice. Aceste studii au fost reprezentate în mod eminent de Saadia ben Iosef, din Fayum, din Egiptul de Sus (892-942) care, la vârsta tânără de treizeci şi şase de ani, a fost chemat din țara sa natală să devină gaon al ilustrei academii babiloniene din Sura. Înzestrat cu o inteligență pătrunzătoare, cu o cunoaştere enciclopedică, Saadia este modelul sintezei ideale a civilizațiilor greco-arabe şi evreieşti.

Cercetările sale biblice şi investigațiile filozofice, efectuate în mod independent, împreună cu vastele sale cunoştințe talmudice, i-au permis să poarte şi să câştige numeroase bătălii pentru credința sa.

Nu trecuse bine de vârsta de douăzeci de ani când, înțelegând pericolul reprezentat de caraism, s-a apucat să scrie împotriva acestei mişcări. Prima sa carte a fost o critică la adresa lui Anan, fondatorul caraismului; ne-au parvenit din aceasta doar câteva fragmente. Au urmat numeroase scrieri polemice în care Saadia a apărat în mod strălucit cauza iudaismului talmudic împotriva atacurilor caraismului. In dorința sa de a consolida tradiția evreiască, Saadia a publicat o serie întreagă de cărți care şi-au păstrat întreaga valoare şi apreciere. Independent de opera sa considerabilă în lexicografie, geometrie şi în liturghia ebraică, el a scris numeroase *response* halahice, a codificat regulile logicii talmudice, a clasificat unele probleme ale calendarului evreiesc şi a compus, cum am mai spus, „Ordinea Slujbei", carte consacrată rugăciunii publice şi private. Printre operele lui Saadia menite combaterii influenței caraite se numără traducerea în arabă a *Bibliei,* însoțită de un comentariu cuprinzător.

Această versiune, prima *Biblie* în limba arabă, a devenit atât de populară, încât nu a întârziat să fie încorporată lecturilor publice ale Sinagogii în țările arabe, contribuind într-o largă măsură la stabilirea supremației interpretării talmudice a Scripturilor.

Efectul întregii activități literare a lui Saadia a fost catastrofală pentru caraism. Începând din această epocă a pierdut neîncetat teren, până s-a găsit redus la mici comunități izolate, în zone sau regiuni din

Crimeea, Turcia şi Egipt, în această din urmă țară, plecarea masivă a caraiților, la începutul anului 1957, ca urmare a măsurilor luate de Naser împotriva evreilor, marchează sfârşitul comunității caraite din Egipt.

Primind provocarea raționalismului, Saadia, pe lângă tratatul destinat respingerii lui Hivi al-Balki, -a compus şi marea sa operă filozofică intitulată *Emunot Vedeot* (Credință şi cunoaştere), carte terminată la 933, cel dintâi eseu complet şi sistematic al unui fundament rațional al doctrinei şi al practicilor evreieşti. În această calitate cartea a fost nu numai cel mai frumos dar pe care îl putea face Saadia unor oameni neliniştiți ai generației sale, ci şi o dată memorabilă în istoria gândirii religioase evreieşti. Vom trata aceste teme în capitolul următor care se va ocupa de filozofia evreiască.

După moartea lui Saadia, hegemonia culturală de care s-au bucurat evreii din Babilon, vreme de aproape şapte secole, a început să treacă treptat evreilor din Spania. Divizarea imperiului musulman, între apus şi răsărit, urmată de întemeierea, la începutul secolului X, a califatelor independente, în Spania şi în Egipt, au avut drept consecință răsturnări economice şi sociale, ca şi dezordini politice, de pe urma cărora, ca de obicei, evreii au avut cel mai mult de suferit. Aşa încât, evreii din Babilon şi-au luat cărțile şi savanții şi au plecat în valuri succesive în Spania, unde califii domnitori, omaiazii, în dorința lor a a edifica un Stat intelectualiceşte superior celor din alte teritorii musulmane, i-au primit pe evrei ca pe un element prețios al culturii umane şi de progres ştiințific, dându-le egalitate în drepturi şi libertate deplină. Sesizând intens ocazia ce li se oferea, evreii au participat în mod strălucit la viața culturală a Spaniei în toate domeniile: filozofie, medicină, matematică, astronomie; mulți dintre ei s-au ridicat la situații eminente în stat.

Cel mai ilustru dintre oamenii de stat evrei au fost Hasdai ibn Şaprut (circa 915 - circa 990), prim ministru şi medic al celui dintâi calif al Spaniei, Abd-al-Rahman III (913-961) şi al succesorului său Hakim (961-976). Pe cât de savant, pe atât de generos, Ibn Şaprut a strâns în jurul lui savanți evrei, făcând astfel din Cordoba, patria sa, un centru de ştiință evreiască. El l-a ajutat şi pe Moise ben Hanoh, distins talmudist, venit se pare din Italia să întemeieze la Cordoba o academie care, nu numai că a dat un puternic elan studierii *Talmudului* în Spania, ci a şi atras savanți din lumea întreagă.

Mai trebuie citat Samuel Ibn Nagdela (ha-Naghid, Prințul), Marele vizir al Granadei (993-1055), care nu numai că a patronat ştiința cu generozitate, dar a fost el însuşi un savant şi autor de felurite lucrări. El a contribuit la literatura evreiască în numeroasele sale ramuri (poezie ebraică, atât religioasă cât şi seculară, gramatică, response) şi a scris şi o introducere la metodologia *Talmudului* care a rămas o lucrare clasică.

Rezultatul a fost o înflorire a culturii evreieşti îmbrățişând toate domeniile efortului intelectual şi ştiințific: talmudism, literatură religioasă, filozofie, gramatică şi exegeza *Bibliei*. Poezia ebraică, îndeosebi, şi-a atins apogeul în perioada numită a epocii de aur a civilizației iudeo-spaniole. Acestei perioade îi aparțin „Cei trei părinți ai cântului pentru care soarele a răsărit la apus": Solomon Ibn Gabirol (circa 1021-1069), Iuda Halevi (circa 1086-1145), despre care va fi vorba mai pe larg în capitolul următor, şi Moise Ibn Ezra din Granada (născut la circa 1070), de la care ne-au rămas imnuri şi rugăciuni de penitență, de un profund sentiment religios şi de o mare frumusețe melancolică - ele găsindu-şi un loc permanent în liturghia sinagogală.

Epoca de aur iudeo-spaniolă îşi are pandantul în perioada de care s-au bucurat evreii din Egipt şi din Africa de Nord. În aceste două zone, mai

ales sub califatele fatimide, evreii au ajuns la cele mai înalte demnități în Stat şi în comerț; ei se situau în avangarda unei ştiințe şi a unei civilizații înfloritoare. Cel mai ilustru dintre ei a fost Isaac Israeli (circa 845-945), medic de curte şi autor al unui număr de lucrări de medicină şi de filozofie foarte onorate de savanții şi de scolasticii Evului Mediu.

În zonele amintite, progrese importante a înregistrat şi ştiința evreiască. Către anul 970, a fost întemeiată, de către Şemaria ben Elhanan, un italian, o academie la Fostat (vechiul Cairo), şi o alta la Keruan, în Africa de Nord, de către Huşiel ben Elhanan. Aceste două şcoli fiind din punct de vedere geografic apropiate de Palestina, studiau îndeosebi *Talmudul de la Ierusalim,* aproape necunoscut în alte părți ale Diasporei. Este vorba în special de Keruan, unde studierea *Talmudului de la Ierusalim* a fost dezvoltată intens de către cei doi discipoli ai lui Huşiel, de fiul său, Hananel, şi de Nisim ben Şahnin, ambii celebri comentatori ai *Talmudului.* De la şcoala din Keruan, studiul *Talmudului de la Ierusalim* s-a extins în celelalte părți ale diasporei. '

Dar gloria şcolii din Keruan nu a fost de lungă durată. La moartea lui Hananel şi a lui Nisim (circa 1055), evenimentele politice din Africa de Nord au provocat dezorganizarea comunității şi a vieții sale intelectuale şi închiderea de şcoli. Situația nu era mult mai bună în Egipt; la Babilon, unde, în pofida exodului general al evreilor, flacăra ştiinței a continuat să strălucească sub Şerira Gaon (circa 900-1000) şi sub fiul său, Hai (circa 939-1038), şcolile au început de acum înainte să decadă până la a deveni nesemnificative.

În această epocă, centrul ştiinței evreieşti se află mai mult ca oricând în Spania.

Scăldat în razele epocii de aur, geniul evreiesc a înflorit aici şi a rodit unele din cele mai frumoase fructe, printre care filozofia evreiască, cel mai recent fruct; acesta va fi de altfel subiectul capitolului următor.

18. Filozofia evreiască

Începuturile filozofiei iudaice îşi are obârşia în *Biblie.* E drept că nu e vorba de filozofie în sensul obişnuit al termenului. Cu siguranță că filozofia refuză să fie legată de concluzii la care se ajunge altfel decât prin rațiune şi experiență, în vreme ce iudaismul, fiind o religie, este întemeiat, în esență, pe revelații şi tradiție. Cu toate acestea argumente extrase din rațiune şi din experiență nu sunt rare în *Biblie.* Astfel, se consideră ordinea majestuoasă a cerului înstelat ca mărturie a existenței unui unic şi singur Creator omnipotent (Ps. 19, 2; Is. 40, 26; Amos 5, 8). Capacitatea omului de a vorbi şi de a auzi este utilizată ca o dovadă a existenței unei Providențe care vede şi aude totul (Ps. 94, 9); iar intervențiile lui Dumnezeu în favoarea lui Israel sunt invocate în sprijinul demonstrării puterii Sale supreme asupra istoriei. Luptând cu paradoxul guvernării morale a lui Dumnezeu, Cartea lui Iov face din rațiune şi din observarea vieții umane şi a Naturii mijloacele ultime de a justifica acțiunea lui Dumnezeu față de om; pe de altă parte, spiritul de îndoială şi de interogație, atât de caracteristice filozofiei, nu e absent în *Biblie,* în particular în Cartea Ecleziastului.

Această tendință spre raționalism, deja sensibilă în *Biblie,* este aceea care a permis doctorilor Israelului, încă de timpuriu, să ajungă la o concepție spirituală asupra lui Dumnezeu, în pofida antropomorfismelor care abundă în Scriptură. Nu putea să le scape contradicția internă din

Biblie dintre insistența asupra „alterității" lui Dumnezeu, pe de o parte, şi descrierea aceluiaşi Dumnezeu potrivit unui model uman, pe de altă parte. Ei au concluzionat inevitabil, fără nici o inferență exterioară, că exprimările antropomorfice ale *Bibliei* nu erau decât figuri de stil menite a-l face pe om să accepte caracterul personal al Domnului.

Această spiritualizare a concepției cu privire la Dumnezeu se reflectă deja în anumite schimbări denumite *tikune soferim* (corecțiile scribilor), corecții aduse textului biblic, atribuite lui Ezra, pentru a atenua anumite antropomorfisme; acest lucru este foarte sesizabil în traducerile arameice ale *Bibliei,* în *Targumim,* unde toate antropomorfismele sunt evitate. Iată de ce în *Targumim* se foloseşte de obicei termenul *Memra* (cuvânt) pentru a evita, din resp'ect, a-l numi pe Dumnezeu, atunci când o traducere literală l-ar face pe Dumnezeu să acționeze în acelaşi mod ca omul. Aceeaşi trăsătură se regăseşte în traducerile greceşti ale *Bibliei ebraice.* Ele caută, de asemenea, să spiritualizeze concepția asupra lui Dumnezeu făcând să dispară sau atenuând numeroase trăsături sau motive umane atribuite lui Dumnezeu de *Biblie.* Nimic nu dovedeşte faptul că aceşti traducători ar fi fost influențați de filozofia greacă. Erau simpli traducători, nu filozofi. Dar ei erau deja călăuziți de ideile religioase împământenite printre evreii timpului lor.

Acelaşi raționalism i-a determinat pe înțelepții *Talmudului* să edifice, pornind de la *Biblie,* o filozofie iudaică caracterizată printr-o concepție atotcuprinzătoare şi definitorie a vieții şi a lumii. Nu se poate însă nega faptul că ideile greceşti nu ar fi pătruns în primul iudaism talmudic, dar aceste idei erau admise deoarece ele exprimau o tendință inerentă iudaismului însuşi, iar nu fiindcă ele ar fi fost produsul unei atracții exercitate de gândirea filozofică.

Mişcarea filozofică în mediile evreieşti a început în Alexandria către secolul EL î.e.n., ca urmare a strânselor contacte cu vecinii greci. Cel dintâi produs literar important al acestei mişcări este Cartea Sapienței, care denunță idolatriile şi obiceiurile păgânilor şi exaltă înțelepciunea. Întreaga carte respiră un monoteism elevat şi o credință neabătută într-un Dumnezeu personal, ceea ce e deci conform spiritului iudaismului. Dar influența filozofiei greceşti asupra autorului este neîndoielnic evidentă. „Înțelepciunea" acestei cărți este total diferită de „înțelepciunea" *Proverbelor* (8): ea este obiectivată şi reprezentată ca o ființă intermediară între Dumnezeu şi lume, ca cineva care „a invadat şi penetrat toate lucrurile" (7,24). Avem aici neîndoielnic de-a face cu o înrudire cu spiritul Porticului[51], cu Rațiunea care acționează în toate lucrurile (Logos). Încă mai limpede grecească este doctrina potrivit căreia lumea nu a fost creată *ex nihilo* (pornind de la nimic), ci dintr-o anumită materie informă (11, 17). Absolut contrar învățăturii obişnuite a *Talmudului,* dar în armonie cu platonismul, găsim aici (9,15) doctrina potrivit căreia sufletul se întrupează după o altă existență şi unde se simte strâmtorat ca într-o închisoare.

Cel mai mare şi cel mai ilustru reprezentant al filozofiei iudaice alexandrine este Filon (circa 25 î.e.n., circa 40 e.n.). El a fost cel dintâi gânditor care şi-a asumat sarcina reconcilierii teologiei scripturare evreieşti cu filozofia greacă. Mare parte din opera sa considerabilă este alcătuită din comentarii (un fel de midraşim) la *Biblia ebraică,* în care el considera cu naivitate că găseşte toate ideile pe care el le împrumutase de la greci, îndeosebi de la Platon. În această intenție a făcut el apel la

---

[51] În istoria filozofiei, filozofia Porticului, filozofia stoicilor (predată sub un portic al Atenei)

metoda de interpretare alegorică. Totul în *Biblie,* de la nume la date, până la relatări istorice, ca şi tot ce priveşte conduita rituală şi morală, totul e supus alegoriei. Aceasta nu înseamnă că Filon nega istoricitatea evenimentelor relatate în *Biblie* sau caracterul obligatoriu al legilor sale. Ceea ce susținea el era că tot ceea ce se exprimă în Scriptură nu e menit atât pentru a călăuzi omul în conduita sa cotidiană, cât pentru a comunica înalte idei filozofice, cele care îl atrăseseră pe Filon la filozofia vremii sale. *Exodul,* spre exemplu, nu era povestit pentru ca Israel să-şi poată reaminti de izbăvirea miraculoasă efectuată de Dumnezeu, ci ca un îndemn la a se sustrage de la ceea ce tulbură spiritul. Sabatul nu ar avea drept scop să reamintească omului *Creația* şi *Exodul,* ci ca să-l facă să onoreze numărul mistic şapte. Contribuția principală a lui Filon la gândirea filozofică religioasă este concepția despre *Logos* (Cuvânt). Prelungind ideea din *Cartea Sapientei,* Filon a dezvoltat noțiunea greacă de *Logos,* văzând în aceasta o persoană pe care o numeşte „al doilea Dumnezeu" şi uneori „fiul lui Dumnezeu", şi care e instrumentul Creației şi a Revelației divine, ca şi a activității imanente a lui Dumnezeu în univers. Pentru Filon, *Logos*-ul este net inferior lui Dumnezeu şi nu este deci identic cu Logos-ul dogmei creştine, „Cuvântul făcut trup". Dumnezeu însuşi, zice Filon, nu e doar imaterial, ci şi lipsit de orice atribut şi de orice calitate. El este Ființă pură, despre care nu se poate spune nimic. El este o unitate abstractă şi statică, veşnic imuabilă, aceeaşi, intelect pur imaterial. Iată cum încearcă Filon să concilieze tendința platonică de a-l îndepărta nelimitat pe Dumnezeu de lumea vizibilă şi doctrina biblică ce vrea ca Dumnezeu să se ocupe în mod direct de lumea pe care El a creat-o printr-un act al voinței Sale.

Noțiunea filoniană a *Logos*-ului era în mod radical străină iudaismului. Dumnezeul *Bibliei* este un Dumnezeu viu, nu ființa impersonală a metafizicii greceşti. El se foloseşte de intermediari pentru a-şi pune în execuție voința Sa, dar El însuşi nu e desigur inactiv. În plus, ideea că *Logos*-ul este un al doilea Dumnezeu părea să aducă atingere monoteismului absolut al religiei evreieşti; metoda sa alegorică care făcea din Scriptură un simplu manual de metafizică greacă, nu mai era acceptabilă iudaismului. Dacă uneori doctorii *Talmudului* se slujeau de alegorie pentru a interpreta *Biblia,* ei nu pierdeau niciodată din vedere faptul că sfintele Scripturi sunt înainte de toate o revelație a voinței lui Dumnezeu, iar nu o călăuză pentru contemplarea extatică a Divinului. Mai mult, alegorizând toate părțile narative ale *Bibliei,* Filon o despuia de orice semnificație istorică şi națională pe care aceasta o avea pentru poporul evreu şi destinul său. Toate acestea explică puțina influență pe care Filon a exercitat-o asupra gândirii iudaice. Cu toate acestea, operele sale au fost studiate cu pasiune de Părinții Bisericii, care au găsit acolo în mare măsură ceea ce avea să le îngăduie realizarea acelei sinteze dintre gândirea evreiască şi cea elină care este teologia creştină.

Filozofia evreiască alexandrină a fost fără viitor şi, în ce-i priveşte pe evrei, ea a dispărut o dată cu moartea lui Filon. Abia în secolul X, o dată cu introducerea culturii greceşti în lumea musulmană, apare o filozofie evreiască ce nu va înceta să se dezvolte, marcând întreaga istorie ulterioară a gândirii religioase iudaice. La această mişcare au participat numeroşi gânditori evrei, însă numele prezente în rezumatul ce urmează sunt doar acelea care au exercitat cea mai mare influență asupra iudaismului. Dar chiar şi în cazul lor nu vom încerca să oferim decât prezentarea acelor aspecte ale doctrinelor lor intrate în marele curent al teologiei evreieşti. Ne vom abține totodată de la orice argumente critice şi analitice, mult prea complexe şi obscure pentru a figura aici.

Cum am mai spus, primul dintre filozofii evrei ai evului mediu a fost Saadia, supranumit şi „părintele filozofiei evreieşti". Saadia a fost influenţat puternic de calamişti (de la arabul Kalam, „cuvânt"), şcoala de teologi musulmani care insistau asupra raţiunii ca mijloc de a ajunge la o adevărată cunoaştere teologică. În acelaşi timp, Saadia discută problemele filozofice într-un mod independent. În cartea sa *Emunot vedeot,* el încearcă să stabilească relaţia reciprocă dintre revelaţie (credinţă) şi raţiune (cunoaştere). Potrivit lui, orice conflict între revelaţie şi raţiune este de neconceput, deoarece ambele îşi află sursa în Dumnezeu. Singura deosebire este de ordin metodologic, revelaţia permiţând o abordare mai rapidă şi mai directă a adevărurilor religioase decât raţiunea. De altfel, fiecare este, din punctul său de vedere, complementul necesar al celuilalt. Revelaţia cruţă raţiunea de îndoielile şi de incertitudinile care pot cu uşurinţă să o asalteze; raţiunea permite să se clarifice şi să comunice doctrinele dobândite graţie revelaţiei.

Odată stabilită unitatea fundamentală a revelaţiei şi a raţiunii, Saadia examinează, în lumina raţiunii, adevărurile revelate ale religiei evreieşti, şi, expunând opiniile sale personale, el combate viguros, în acelaşi timp, unele teorii şi idei adverse.

Un subiect capital îl constituie respingerea de către Saadia a doctrinei calamiste, care neagă legile naturale şi necesitatea cauzelor şi a efectelor, pretinzând că nu există nici o altă cauză în lume decât Voinţa lui Dumnezeu. Dacă, de pildă, pământul e umed, când plouă, aceasta nu se întâmplă, susţin calamiştii, din cauza ploii, ci deoarece voinţa lui Dumnezeu impune ca solul să fie umed. În faţa acestui punct de vedere calamist, Saadia susţine cu fermitate validitatea legii naturale.

Pe de altă parte, Saadia găseşte, urmărindu-i pe calamişti, dovada cea mai penetrantă a existenţei Creatorului în însăşi creaţia. El îşi începe deci expunerea sistemului său dovedind că lumea a fost creată *ex nihilo* şi în timp; aceasta îi permite să dovedească existenţa unui Creator etern atotînţelept şi atotputernic. El apără unitatea lui Dumnezeu împotriva Trinităţii creştine precum şi a dualismului parşilor[52]. Dumnezeu nu este doar numericeşte Unul, ci şi Spirit în mod absolut simplu şi pur, lipsit de orice proprietăţi şi atribute fizice. Diferitele descrieri ale lui Dumnezeu din *Biblie* contrare acestei concepţii filozofice a Divinului trebuie prin urmare să fie luate într-un sens figurat. Omul este încoronarea creaţiei, deci în mod deosebit obiectul solicitudinii divine. Aceasta înseamnă că Dumnezeu urmăreşte fericirea omului. Iată de ce a dat El omului *Tora,* cu poruncile sale, şi că prin însuşi *faptul* ascultării *Torei,* omul poate dobândi binele suprem. Poruncile *Torei* sunt împărţite în două clase: poruncile raţiunii (morale) şi poruncile revelaţiei (rituale). Aceasta nu înseamnă că cele din urmă ar fi lipsite de raţiune; ci pur şi simplu ele nu ar fi putut fi găsite de spiritul uman fără ajutorul Revelaţiei. În virtutea valorii sale intrinseci, *Tora* este, în acelaşi timp, eternă şi imuabilă. În plus, eternitatea *Torei* este legată de eternitatea poporului evreu. „Israel este o naţiune numai datorită *Torei"* şi, deoarece, prin intermediul profeţilor săi, Dumnezeu a promis lui Israel veşnicia, urmează cu necesitate ca *Tora* să dureze şi ea o eternitate[53].

Tora nu ignoră viaţa, şi, de fapt ea nu prezintă mare interes pentru cel ce crede că „cel mai bine pentru om este să se consacre adoraţiei lui

---

[52] Parsism, religia popoarelor iranice, întemeiată de Zoroastru; se structurează pe ideea contradicţiei dintre un principiu al binelui şi unul al răului a căror confruntare dă conţinut tuturor fenomenelor

[53] *Emunot ve-deot,* 3, 7

Dumnezeu, să postească ziua şi să-1 slăvească pe Dumnezeu noaptea, neglijând toate treburile acestei lumi". Dimpotrivă, *Tora* nu are absolut nici un sens dacă o rupi de activităţile umane şi sociale. Dacă renunţăm la viaţă, în numele adoraţiei, nu avem nici o ocazie, subliniază el, de a respecta sau de a încălca majoritatea prescripţiilor religioase: „Cum va respecta oare un schimnic legile cumpătării? ...Care parte din legea civilă o va îndeplini potrivit adevărului şi justiţiei?... tot astfel, în ceea ce priveşte legile semănatului, dijmele, caritatea şi alte precepte asemănătoare[54]...". Pentru a îngădui omului să asculte de Lege, Dumnezeu 1-a înzestrat cu un suflet, deci cu liberul arbitru şi cu capacitatea de a deosebi binele de rău, potrivit *Torei,* piatra de încercare. Sufletul este o substanţă spirituală frumoasă, deci indestructibilă şi nemuritoare. Cu toate acestea, există o relaţie strânsă între suflet şi trup, cu care alcătuieşte o unitate naturală şi în a căror elemente se va reuni într-o zi, la învierea morţilor. Deşi nu a putut fi dovedită de filozofie, această doctrină a învierii nu poate fi respinsă cu argumente filozofice. Într-adevăr, această doctrină şi-a găsit un anumit sprijin în raţiune şi în plus este conformă cu legea naturală. Aceasta nu se aplică totuşi noţiunii de metempsihoză sau de transmigraţie a sufletelor, deoarece unirea unui suflet uman cu un corp animal ar fi contrară legii naturale. Doctrina învierii se leagă de aceea a izbăvirii mesianice a lui Israel, la sfârşitul vremurilor, doctrină împotriva căreia, de asemenea, nu există argumente.

După Saadia, filozofia evreiască s-a dezvoltat mai ales în mediul spaniol, condiţiile fiind acolo foarte favorabile. Primul mare filozof al evreimii din Spania a fost Solomon ibn Gabirol. Se cunosc puţine lucruri despre viaţa sa, în afara faptului că s-a născut în Spania maurilor către 1021 şi că a murit puţin după vârsta de 30 de ani. El este autorul unei lucrări dintre cele mai penetrante ale evului mediu, *Mekor Haim* („Izvorul vieţii").

Spre deosebire de Saadia, Gabirol nu a încercat să dovedească existenţa lui Dumnezeu. Problema de cel mai mare interes pentru el era aceea a relaţiei lui Dumnezeu cu lumea. Filon din Alexandria a căutat, aşa cum am văzut, să rezolve această problemă prin ideea *Logos*-ului, în care el vedea un instrument utilizat de Dumnezeu pentru creaţia lumii. El netezea astfel căile pentru ceea ce urma să fie teoria neoplatoniciană a emanaţiei, legată mai ales de numele lui Platon (mort la 290 e.n.), teorie care atribuie puterea de creaţie unor cauze secundare provenite de la Divinitate (sau Absolutul), potrivit unor niveluri permanent inferioare ale splendorii şi ale realităţii, până la apariţia lumii concrete a materiei.

În general, Gabirol adoptă ideea neoplatoniciană a emanaţiei, doar că el se desparte de forma sa tradiţională prin două puncte importante.

În primul rând, Gabirol introduce conceptul de Voinţă divină, intermediară între Dumnezeu şi Emanaţii. Acestea nu mai sunt deci o revărsare necesară şi mecanică a supraabundenţei Divinităţii cum susţineau neoplatonicienii, ci efectul activităţii voluntare a lui Dumnezeu.

În al doilea rând, Gabirol făcea din materie una din primele emanaţii ale seriei în loc de a o pune în coadă, ca neoplatonicienii. După opinia sa, materia nu e corporală, ci spirituală, iar corporalitatea care se leagă de materie nu îi este o proprietate esenţială, ci consecinţa faptului că această materie este depărtată de sursa sa. Indisolubil legată de materie, întotdeauna şi pretutindeni, iar raporturile lor fiind acelea ca de la atribut la esenţă, aceasta e Forma. Sursa esenţialmente incoruptibilă a oricărei realităţi este Fiinţa Supremă, una şi incognoscibilă. Printr-un act al

---

[54] *Op. cit.,* 10,5.

voinței Sale s-a produs un Suflet al Lumii alcătuit din materia universului şi din forma sa. Din acest Suflet al Lumii provin, printr-o serie ordonată de intermediari, la rândul lor, toate spiritele pure şi toate lucrurile corporale; toate acestea au în comun ceva din materia şi din forma universală, posedând, în acelaşi timp, o materie şi o formă particulară care deosebeşte fiecare realitate de vecina sa.

Introducând Voința lui Dumnezeu ca mediator între Dumnezeu şi lume, Gabirol dorea mai întâi să conserve doctrina biblică a creației care, în ultimă analiză, încearcă să confirme că lumea nu este produsul necesității, ci acela al acțiunii intenționate a lui Dumnezeu; în al doilea rând să atenueze panteismul şi impersonalismul, inevitabile în neoplatonism. În acelaşi timp, ideea de Voință a lui Dumnezeu acționând asupra materiei universale din care provin toate ființele, atât spirituale cât şi corporale, reveneau ca să spiritualizeze materia, totul în Natură fiind produsul intervenției unei singure forțe dinamice, aceea a Voinței divine.

Deşi prin introducerea noțiunii de voință a lui Dumnezeu, Gabirol păstra contactul cu gândirea evreiască, el nu a făcut nici o încercare fățişă de a armoniza credința iudaică cu filozofia greacă. El nu cita nici un singur pasaj din *Biblie* sau *Talmud.* Este evidentă intenția sa de a-şi construi filozofia independent de orice legături sau prejudecăți dogmatice. Această curioasă absență a legăturii operei sale de sursele evreieşti a făcut ca el să fie neglijat, în general, de evrei. Contrar celorlalte cărți evreieşti importante care au fost neîntârziat traduse din arabă în ebraică, capodopera lui Gabirol a trebuit să aştepte circa două secole pentru a-şi găsi un traducător în persoana lui Şemtov Falaquera (1225-1290), iar aceasta doar sub forma unor bucăți alese. Se pare de altfel că nici aceste extrase nu au fost defel citite şi doar descoperirea în 1845 a unui manuscris al cărții lui Falaquera[55] a făcut să nu ne îndoim de existența sa.

El a pătruns pe altă cale în lumea creştină. Întreaga lucrare a fost tradusă în limba latină, puțin după moartea lui Gabirol, sub titlul *Fons Vitae,* numele autorului fiind corupt în Avicebron. Oameni ai Bisericii crezând că autorul era creştin, au studiat cu mare grijă cartea care i-a inițiat în gândirea, neoplatoniciană, găsind în ea o sursă esențială de inspirație pentru cercetările lor scolastice.

Dar Gabirol a primit ce i se cuvenea în secolul XIII, o dată cu înflorirea *Cabalei,* asupra căreia el a exercitat o influență considerabilă. Doctrina Voinței lui Dumnezeu operând prin intermediari pentru a chema lumea la existență, ca şi aceea a spiritualizării materiei, care stau la baza *Cabalei evreieşti,* se adapă, ambele la ideea exprimată de Gabirol în lucrarea sa *Mekor Haim.*

Dar chiar şi înainte ca Gabirol să-şi fi scris capodopera, elemente ale gândirii sale filozofice, sub toate formele, au ajuns la poporul său prin intermediul poemelor sale religioase, multe dintre ele pătrunzând în liturghia sinagogilor. Şi-a câştigat astfel celebritatea poemul său *Keter Malkut* (coroana regală, o splendidă meditație asupra măreției lui Dumnezeu şi a minunilor universului său; se află aici, într-un stil simplu şi majestuos, esențialul filozofiei gabiroliene, şi nu fără temei numeroase comunități îl citesc de Iom Kipur.

Mai tânăr decât Ibn Gabirol, contemporanul său Bahia ben Iosef ibn Pakuda, din Saragosa, este autorul uneia dintre cărțile Evului Mediu cele mai citite şi apreciate. Scrisă în arabă şi tradusă în ebraică, sub titlul

---

[55] Descoperit de Salomon Munk la Biblioteca Națională (Paris).

Hobot Halebabot (Datoriile inimii), această carte este cea dintâi expunere sistematică a moralei evreieşti. Cum indică şi titlul, scopul acestei cărți este de a marca importanța spiritualității şi a pietății interioare (pe care o numeşte „datoriile inimii"), motivele de bază ale întregii conduite religioase şi morale. Aceste îndatoriri, pentru a fi mai precis, cuprind, între altele, umilința, încrederea în Dumnezeu, recunoştința față de El şi, în sfârşit, iubirea Aceluia care este scopul tuturor eforturilor umane. Şi, fapt semnificativ, Bahia mai consideră printre „datoriile inimii" studiul filozofiei şi al ştiințelor naturale (şi a tuturor disciplinelor înrudite), căci ele toate slujesc la aprofundarea admirației şi respectului omului față de Creator şi de creația Sa, ceea ce îl face tot mai capabil de a îndeplini îndatoririle față de Dumnezeu şi de aproapele său. În felul acesta, Bahia este cel dintâi filozof evreu pentru care gândirea conceptuală şi contemplarea filozofică au constituit mai mult decât o armă utilă apologetului: o îndatorire religioasă şi un comandament divin. Iată de ce Bahia şi-a început lucrarea cu o discuție filozofică urmărind să dovedească existența lui Dumnezeu şi să explice noțiunea de unitate a Sa, ca şi printr-un studiu contemplativ al providenței, al înțelepciunii şi al bunătății divine, aşa cum acestea se manifestă în natură şi în om. Ca şi în istoria poporului evreu.

Cu tot caracterul universal al moralei sale, cartea lui Bahia este, înainte de toate, o carte evreiască, plină de citate din *Biblie* şi din *Talmud.* E drept că morala sa este nuanțată de un anumit ascetism, sub care se simte influența misticii arabe (sufismul). Cu toate acestea, chiar şi aici spiritul evreiesc prevalează, iar idealul ascetic recomandat de *Biblie* nu este propus umanității în ansamblu, ci doar câtorva aleşi care pot sluji drept exemplu altora, pentru a duce şi aceştia o viață de cumpătare şi moderație.

Un nou start a fost dat filozofiei evreieşti de către poetul-filozof Iuda Halevi din Toledo (circa 1085-1140). În vreme ce predecesorii săi se preocupau de apărarea iudaismului, şi a religiei în general, împotriva atacurilor unei filozofii raționaliste, Iuda Halevi a încercat să demonstreze excelența iudaismului în raport cu cele două religii rivale, creştinismul şi islamul. El a scris în acest scop *Kuzari,* inițial în limba arabă, având ca subtitlu: „Carte de discuție şi de demonstrație în slujba credinței disprețuite". Această carte e scrisă sub forma unui dialog dintre un savant evreu şi regele kazarilor (trib tătar de pe Volga)[56], care, urmat de poporul său, a adoptat iudaismul în secolul VIII. Pentru a-şi demonstra teza, Halevi a fost cel dintâi care a făcut distincția între domeniul propriu-zis filozofic şi acela al revelației, sau, cum preciza el, „între Dumnezeul lui Aristotel şi Dumnezeul lui Abraham"[57]. Ceea ce putea face mai bine filozofia era să ofere dovezi convingătoare despre existența unui zeu, organizator şi stăpân al lumii. Dar toate acestea nu impietau asupra domeniului religiei, care insista cu privire la existența unei relații intime între om şi Dumnezeu. Dar, cum o asemenea relație e prin esență personală, ea nu poate lua naştere decât dintr-o experiență, dintr-o iluminare interioară, dintr-o revelație. In acelaşi timp, în orice pretenție ridicată de un individ de a fi primit o revelație, se poate oricând bănui că ar fi vorba de subiectivism, iluzie, halucinație. Or, aceasta nu se poate aplica unei revelații angajând un întreg popor, ori tocmai o astfel de

---

[56] Pentru istoria kazarilor şi a imperiului lor nomad medieval, condus vreme de două secole de regi şi de guvernatori evrei, vezi D.M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars* (Princeton, N.J.. 1954).

[57] *Kuzari,* 4, 16.

revelație i-a fost acordată lui Israel pe Sinai. Vocea din Sinai nu a grăit unui individ izolat, ci unui întreg popor. Astfel, revelația sinaitică devine pentru Halevi unicul fundament inatacabil şi sursa oricărei cunoaşteri religioase, ca şi garanția faptului că religia lui Israel e absolut adevărată

Israel este deci eminamente poporul revelației, poporul profeției. În aceasta constă alegerea lui Israel de către Dumnezeu. Aceasta nu are nimic anormal; ea nu e decât una dintre manifestările selecției divine care, operând în Natură, ajunge la marile „regnuri" ale vieții: mineral, vegetal, animal şi la om. Tot astfel, există şi o selecție în specia umană: unii primesc o facultate divină deosebită, spiritul profetic, ceea ce le permite să intre în comunicare cu Dumnezeu.

Facultatea divină pe care Halevi o numeşte *Inan ha-Elohi* (lucrul divin) a fost înainte de toate înscrisă de Dumnezeu în Adam, creație directă a mâinii sale, pe care a transmis-o prin ereditate unui lanț neîntrerupt de indivizi aleşi, descendenților săi până la fiii lui Iacob, de la care a trecut la întreaga comunitate a lui Israel.

În virtutea acestei facultăți ereditare, Israel a fost ales de Dumnezeu pentru a fi poporul profeției Sale şi fiecare evreu posedă, cel puțin în mod potențial, acest dar care îl face capabil de cele mai înalte realizări religioase. Dar această facultate, ca toate facultățile ereditare, este influențată de întreținerea acestei capacități şi de mediu. *Tora* şi Țara sfântă joacă aici un rol important. Poruncile *Torei,* îndeosebi cele rituale, sunt concepute de Halevi, ca fiind de ordin sacramental. Ele sunt, pentru a spune astfel, canale prin care trece curentul de energie spirituală capabilă să acționeze „lucrul divin" asupra credinciosului. Această alimentare metodică determină dezvoltarea facultății divine şi dă naştere spiritului profetic. În mod asemănător, Țara sfântă „al cărui aer te face înțelept" are o calitate sacramentală, oferind mediul fizic. *Torei* şi Țării sfinte i se adaugă limba ebraică, limbă care prin structura sa deosebită şi frumusețea exprimării sale este cel mai bun mijloc de comunicare a spiritului profetic. S-ar putea spune că toate acestea țin de un spirit naționalist. Cu toate acestea, Iuda Halevi avea opinii universaliste prin excelență. După el, alegerea lui Israel nu este decât alegerea de către Dumnezeu a întregii omeniri. „Israel", spunea el, „este inima națiunilor": el are acelaşi rol precum inima în corpul omenesc[58]. El este poporul cel mai sensibil la suferințele lumii şi acela care dă umanității civilizate sângele său moral şi spiritual. Ca şi Israel, toate celelalte noțiuni posedă şi ele facultatea profetică, dar într-un grad mai mic.

Dar în Regatul mesianic, toate națiunile vor atinge acelaşi grad al vieții spirituale ca acela pe care îl are acum Israel; ele vor fi fructul arborelui a cărui rădăcină este Israel.

Halevi, despre care se spune că a fost cel mai mare poet, după *Biblie,* exprimă în poemele sale toate aceste gânduri sublime, multe din ele intrate în liturghia sinagogală. Dar geniul său poetic se manifestă mai ales în splendidele sale cântări ale Sionului. Câteva, dintre cele mai mărețe cântări ale Sionului, impresionante şi neegalate, sunt cântate până în zilele noastre în toate comunitățile evreieşti ale lumii, în ziua de 9 Av, şi întotdeauna ele deşteaptă speranța în inimile celor întristați. Dragostea de Sion a fost singura pasiune dominantă a lui Halevi. Împins de o dorință irezistibilă a plecat în pelerinaj la Ierusalim fără să-i pese de riscurile şi obstacolele călătoriei. Se pare că a murit sub zidurile sale: pe când îngenunchea şi săruta pământul sfânt, un cavaler arab a deschis poarta cetății şi, venind în galop, 1-a răpus.

---

[58] *Id.,* 2, 36, şi urm

Dacă *Kuzari* a lui Halevi a fost eficace în afirmarea superiorității credinței lui Israel, el a lăsat fără răspuns asalturile unei filozofii critice care punea în discuție toate credințele religioase. De altfel, încercările făcute până atunci de Saadia şi de alți gânditori nu mai satisfăceau. Progresele ştiințelor fizice la arabi, în cursul secolului al Xl-lea, au condus la o abandonare treptată a spiritualismului neoplatonician în favoarea naturalismului aristotelic. Întregul univers, se admitea de acum înainte, este guvernat de legile inexorabile ale cauzalității, cu care nu există compromisuri. Materia nu e nici creată de Dumnezeu, nici derivată din El; ea este eternă şi necreată. Aceasta nu lasă loc nici unei intervenții divine, nici unei „providențe", nici în Natură, nici în istorie, şi *a fortiori* nici unei minuni. Urmările acestor opinii pentru teism nu putea fi decât o mare tulburare. Mai mult ca oricând era necesară reafirmarea doctrinei evreieşti. Această misiune a fost întreprinsă de Abraham Ibn Daud, din Toledo (circa 1180) în lucrarea sa *Emuna Rama* („Credința glorificată"), prima încercare a unui filozof evreu de a adapta aristotelismul pentru a-l contopi în iudaism. Convins că Aristotel este pentm filozofie ceea ce e *Tora* pentru religie, Ibn Daud afirmă de la bun început faptul nu numai că nu există un conflict între religie şi filozofie, dar că ele chiar ne învață adevăruri identice. Spre deosebire de predecesorii săi, Saadia şi Bahia, între alții, care îşi justificau dovezile existenței lui Dumnezeu cu ajutorul doctrinei creației, Ibn Daud adoptă argumentul mai direct al lui Aristotei, întemeiat pe teoria despre natura mişcării. Presupunând că mişcarea (sau schimbarea) se află la baza tuturor fenomenelor naturale, în cer ca şi pe pământ, Aristotel pretindea că trebuie să existe un „Prim Motor" el însuşi „imobil" şi cauză a oricărei mişcări. Dar, în vreme ce în aristotelism această dovadă permite să vezi în Dumnezeu autorul mişcării, Ibn Daud se slujeşte de aceasta pentru a raporta la Dumnezeu existența lumii. Ca la Aristotel lumea îşi are, e drept, originea într-o materie primitivă, dar însăşi această materie este creată direct de Dumnezeu. El utilizează, de asemenea, argumentul întemeiat pe ideea existenței necesare, argument deja avansat de filozofii arabi, Avicena şi Alfarabi. Faptul că existența tuturor ființelor cosmice este doar „posibilă" reclamă existența unei Ființe absolute şi „necesare", care să fie în acelaşi timp cauza şi condiția tuturor ființelor.

În general, încercarea lui Ibn Daud de a interpreta iudaismul în termeni aristotelici a pregătit calea unei expuneri mai profunde şi mai complete chiar a problemei, întreprinsă puțin după aceea de marele Maimonide în cartea sa, care a făcut epocă, intitulată *Călăuza rătăciților* (o mai bună traducere ar fi: călăuza pentru spiritele perplexe).

Moise Maimonide, cel mai profund gânditor religios şi cea mai mare inteligență a epocii sale, a fost floarea Vârstei de Aur a evreimii spaniole. S-a născut, în 1134, la Cordoba, dar, pe când era încă foarte tânăr, Spania musulmană a trecut sub stăpânirea almohazilor (Unitari), trib arab care a invadat țara după cucerirea Africii. Aceşti noi stăpâni erau fanatici, iar persecuțiile lor pline de ferocitate au constrâns pe mulți nemusulmani să fugă din țară. Printre fugari se afla şi Moşe ben Maimon, care, după o perioadă de rătăciri şi de grele privațiuni, s-a stabilit la Fostat (vechiul Cairo). Acolo a scris între alte opere importante, celebra *Călăuza rătăciților,* care stabileşte fundamentele întregii filozofii evreieşti ulterioare şi rămâne tipul credinței raționale, chiar şi pentru cei ce nu îl pot urma pe Maimonide până la capăt.

Ca şi Ibn Daud, Maimonide avea cea mai mare venerație pentru Aristotel, în care vedea cel mai ilustru reprezentant, după *Profeții* lui Israel, al inteligenței umane şi filozofiei sale, el i-a căutat o interpretare

rațională a credinței şi a tradiției evreieşti. În acest scop el a recurs la metoda alegorică, grație căreia a conciliat textul *Bibliei* cu doctrina lui Aristotel. Aceasta nu înseamnă că Maimonide s-ar fi îndepărtat de doctrina biblică, atunci când compatibilitatea era imposibilă. Cu tot raționalismul său, el susținea constant că rațiunea umană este radical neputincioasă şi că ea nu poate deveni ultimul mijloc de descoperire a adevărului, ultimul cuvânt trebuind să revină revelației. Aceasta înseamnă însă că Maimonide era gata să se lase călăuzit de rațiune în toate punctele secundare, cu condiția ca ceea ce considera el ca deosebit în miezul doctrinei biblice să fie respectat. Această distincție dintre esențial şi secundar constituie cea mai mare contribuție a lui Maimonide la gândirea religioasă evreiască şi cel mai bun exemplu despre modul cum tratează el problema creației.

În vreme ce toți predecesorii săi făceau din doctrina creației în timp o dogmă ce trebuia apărată cu toate argumentele posibile, Maimonide a fost cel dintâi care a cerut să scoată această problemă din domeniul religios. Potrivit lui, tot ceea ce are nevoie religia este să conserve rolul Voinței lui Dumnezeu în creație, element fără de care întreaga doctrină biblică a intervenției devine în natură şi în istorie s-ar nărui. În aceste condiții, adevărata problemă a creației, din punct de vedere religios, este de a şti dacă lumea este produsul cauzalității sau a liberei activități a Voinței lui Dumnezeu. Cel dintâi dintre răspunsuri, care decurge din ideea aristotelică a unui Dumnezeu „cauză primară", din care lumea provine printr-un fel de necesitate, aşa precum din razele soarelui purcede căldura, acest răspuns, susținem, era total incompatibil cu atitudinea religioasă, deci trebuia respinsă. Dar exista şi opinia platoniciană care, deşi afirma eternitatea universului, îl concepea pe Dumnezeu ca pe un artizan lucrând pe o materie preexistentă informă şi care, în consecință, nu excludea în mod necesar elementul Voinței divine, făcând să apară lumea. Lumea există dintotdeauna, deoarece divinul artizan a vrut aceasta. In sine opinia din urmă nu este subiectul vreunei obiecții din punct de vedere religios. I se poate opune însă doar ideea că ea nu concordă cu litera *Genezei,* care susține că Dumnezeu a chemat lumea la existență la un anumit moment al duratei. Dar Maimonide nu considera că aceasta ar fi o obiecție gravă, căci o dată această teorie din urmă demonstrată prin rațiune, relatarea biblică putea fi uşor interpretată în acest sens. Într-adevăr, toate argumentele filozofice prezentate pentru a apăra această ultimă opinie nu dovedesc nimic, şi nu există nici un motiv pentru a renunța în acest punct la ceea ce Scriptura exprimă limpede.

Teoria, acceptată de Maimonide, a eternității universului (în sens platonician) exclude ideea că faptul creației ar fi o dovadă a existenței lui Dumnezeu. Iată de ce Maimonide încearcă să dovedească această existență chiar în cazul în care lumea ar fi existat dintotdeauna. El enunță deci douăzeci şi şase de propoziții extrase din *Fizica* lui Aristotel şi întemeiate în esență pe imposibilitatea unei serii infinite de cauze. Prin acest mijloc, Maimonide dovedeşte în diverse moduri existența lui Dumnezeu: astfel prezența creaturilor îi îngăduie să spună că Dumnezeu este o Ființă necesară, ca Motor primar şi ca o Cauză primară prin care se desăvârşeşte seria finită a cauzelor. Fără a prezenta dovezile sale care sunt prea tehnice pentru a figura aici, să observăm că între ele putem regăsi cele două deja invocate de Ibn Daud, doar că la Maimonide ele sunt mai elaborate: ele îi permit, într-adevăr, să dovedească faptul că Dumnezeu este o Ființă Primordială, infinită, necorporală şi simplă, eternă şi unică.

Dar deşi Maimonide a fost gata să accepte un compromis asupra

doctrinei creației datate, el nu putea renunța la aceea a creației *ex nihilo* în favoarea noțiunii platoniciene a unei maniere eterne şi necreate; a pretinde, într-adevăr, că altceva decât Dumnezeu a existat dintotdeauna, alături de El şi independent de El, ar fi fost o serioasă abatere de la unitatea lui Dumnezeu. Dorința lui Maimonide de a conserva înainte de toate doctrina unității absolute a lui Dumnezeu 1-a făcut să consacre o parte substanțială din prima dintre cele trei cărți ale *Călăuzei* sale unui examen sistematic şi complet al tuturor expresiilor şi frazelor antropomorfice ale *Bibliei;* el a fost singurul dintre toți filozofii evrei care a conferit un sens metafizic definit fiecăreia dintre ele. Aceeaşi dorință 1-a făcut să insiste asupra interpretării negative a atributelor divine. Doctrina atributelor divine a jucat un rol important în istoria speculației metafizice, atât evreiască, cât şi neevreiască, încă înainte de Maimonide, dar modul său de abordare este mult mai elaborat şi mai profund decât acela al predecesorilor săi şi prezintă o exigență superioară. El dorea să prezinte cea mai înaltă concepție spirituală şi cea mai absolută unitate a lui Dumnezeu, tot ce se îndepărta de aceasta fiind, în gândirea sa, mai rău decât idolatria. A atribui lui Dumnezeu unele calități pozitive, oricare ar fi ele, înseamnă a adăuga ceva la esența sa, deci a ameninția unitatea sa absolută. Nu e vorba de a-i refuza lui Dumnezeu perfecțiunile indicate de diverse predicate, dar, fiind identice esenței Sale, aceste perfecțiuni sunt *incognoscibile* şi, datorită acestui fapt, ele nu pot fi indicate, decât indirect, negând subiectului Său toate perfecțiunile care ne sunt *cognoscibile.* Prin urmare, toate afirmațiile referitoare la Dumnezeu trebuie înțelese în sens negativ. Spre exemplu, afirmația că Dumnezeu este viu semnifică faptul că El nu este neînsuflețit. Aceasta nu acoperă absolut aceeaşi idee ca atunci când se spune despre un om că trăieşte. Referitor la om şi la Dumnezeu, atributul vieții nu are aici nimic în comun decât numele. Acelaşi lucru este adevărat cu privire la toate celelalte atribute care caută să descrie esența lui Dumnezeu, precum înțelepciunea, puterea sau voința. Toate trebuie considerate ca negații inversate ce tind să confirme unitatea Sa deoarece negațiile nu implică nici o pluralitate.

În pofida atributelor despre care se spune că ar fi ale lui Dumnezeu, esența divină este dincolo de înțelegerea umană. Aşa cum sunt ele afirmate, atributele nu sunt nici identice naturii lui Dumnezeu, nici în măsură a-L defini. Tot ce ştim despre Dumnezeu se reduce la faptul că El există şi că noi înțelegem efectele activității sale în lume, sub speciile creației şi ale providenței. Maimonide desemnează acțiunea lui Dumnezeu în lume cu sintagma „atributele acțiunii", care cuprind cele treisprezece atribute morale revelate lui Moise pe Sinai. Providența lui Dumnezeu îmbrățişează ansamblul creației. Dar există o providență particulară pentru indivizii care stabilesc între ei şi El o relație adecvată, gradul de providență variind o dată cu intensitatea şi intimitatea acestei relații.

Cheia relației adecvate cu Dumnezeu este cunoaşterea Sa. Această cunoaştere este mai înainte de toate intelectuală şi, cu acest titlu, implică stăpânirea tuturor ştiințelor fizice şi metafizice (logica, filozofia, medicina, matematicile, astronomia), care conduc la o comprehensiune adevărată a naturii şi esenței lui Dumnezeu, în măsură în care îi este dat omului să ajungă la aceasta. Cunoaşterea creează în această viață o comuniune cu Dumnezeu şi pregăteşte sufletul pentru binefacerile unei vieți eterne cu El în Lumea de dincolo, viață care pentru Maimonide este o viață de cunoaştere binecuvântată. Prin aceasta Maimonide urmează linia de gândire aristotelică ce face din perfecțiunea intelectuală țelul suprem al existenței umane. Dar deşi sub influența lui Aristotel, el a exaltat

cunoaşterea intelectuală a lui Dumnezeu, Maimonide insistând asupra altui aspect al cunoaşterii Divine, aspect care îl completează pe cel intelectual. Este vorba de cunoaşterea caracterului moral al lui Dumnezeu şi a bunătăţii Sale, cunoaştere obţinută printr-o reflecţie constantă asupra providenţei sale, extinsă asupra întregii creaţii. Odată dobândită, această cunoaştere conduce la iubirea de Dumnezeu. Dar această iubire nu este dorinţa mistică a unirii cu Dumnezeu, ci hotărârea de a-L imita în urmărirea îndurării şi a dreptăţii.

Prin această corelare a cunoaşterii şi a acţiunii morale, Maimonide se desparte de Aristotel şi de sistemul său; el se integrează gândirii clasice evreieşti, care concepe imitarea lui Dumnezeu ca ultima perfecţiune pe care o poate omul atinge.

Conform acestei înalte idei despre Cunoaştere, Maimonide subscrie la această idee platoniciană, de fapt greacă, şi anume că profeţia este o facultate naturală care poate fi dobândită de toţi cei care se supun unei pregătiri necesare şi se pot ridica la perfecţiunea morală şi intelectuală cerută. Aceasta contrastează puternic cu ideea lui Iuda Halevi care, aşa cum am văzut, consideră profeţia ca un dar deosebit al lui Dumnezeu făcut poporului lui Israel, condiţionat de îndeplinirea preceptelor rituale şi de stabilirea în Ţara Sfântă. Era, de altfel, şi contrarie doctrinei talmudice, care făcea din profeţie un dar particular acordat unor oameni aleşi de Dumnezeu. Dar chiar şi asupra acestui punct, Maimonide nu a putut scăpa influenţei doctrinei evreieşti şi şi-a nuanţat adeziunea la ideile greceşti susţinând că asemenea oameni care satisfac toate condiţiile pot fi privaţi de darul profeţiei prin Voinţa lui Dumnezeu.

Ideea pe care Maimonide şi-o face despre cunoaştere stă, de asemenea, la temelia interpretării sale a Poruncilor *Torei.* Rostul acestor porunci este perfecţionarea morală şi intelectuală a omului. Ele există nu doar pentru a reglementa conduita umană, ci şi pentru a lumina reflecţia omului şi a-i face accesibile cele mai elevate adevăruri intelectuale şi metafizice privitoare la Dumnezeu şi la relaţia omului cu El. În aceste condiţii, a practica poruncile fără a le înţelege sensul nu poate conduce la cunoaşterea supremă şi la convieţuirea cu Dumnezeu pe care aceasta o presupune. Iată de ce, în a treia parte a *Călăuzei* sale, Maimonide încearcă să dea explicaţii raţionale Poruncilor *Torei.*

Maimonide face dovadă de multă originalitate în interpretarea acestor porunci. Multe dintre ele, consideră el, au fost date pentru a se opune riturilor şi obiceiurilor păgâne la modă atunci când a apărut *Tora.* O atenţie deosebită se acordă sistemului sacrificial care. În unele din aspectele sale, avea drept scop deturnarea poporului de la cultul păgân obişnuit. Se poate spune că, în cercetarea pe care o face originilor unui anumit număr de precepte, Maimonide se situează deja într-un unghi de vedere modern; cum s-a remarcat pe drept, „importanţa sa în istoria studierii ştiinţifice a religiei nu a fost încă pe deplin înţeleasă"[59].

Respectul dovedit de Maimonide faţă de inteligenţa umană a determinat, de asemenea, atitudinea sa cu privire la miracole. Deşi nu le neagă posibilitatea, el se străduie, în măsura posibilului, să reducă elementele miraculoase din Scripturi la fapte naturale. Într-adevăr, el acordă puţină importanţă miracolelor ca dovezi ale adevărului unei religii, oricare ar fi aceasta. Credinţa, afirmă el, trebuie să se bizuie pe un adevăr intrinsec, iar nu pe miracole, care ne pot înşela.

Acelaşi respect faţă de inteligenţa umană 1-a condus către explicarea alegorică a relatării biblice a Paradisului terestru şi la identificarea

---

[59] D. Yellin şi I. Abrahams, *Maimonides* (London, 1935), p. 135

îngerilor menționați în Scriptură cu forțele sau elementele naturii sau chiar cu oamenii inspirați de Dumnezeu.

Deşi îi admitea, în calitate de „inteligențe distincte", pe îngerii sferelor cosmologiei greceşti, el tăgăduia credința tradițională potrivit căreia aceşti îngeri coboară pe pământ sub o formă umană. El nega chiar existența demonilor şi susținea că toate aluziile care se fac despre aceştia în *Talmud* şi în *Midraşim,* sunt exprimări imaginate pentru a vorbi de plăgi fizice.

Pentru acelaşi motiv, el abordează descrierea situației idilice a epocii mesianice, aşa cum ne-o expun profeții, drept o metaforă. După el acea eră mesianică nu se va deosebi materialiceşte de a noastră, dar va reprezenta un tip superior de societate întemeiată atât pe cunoaşterea unității lui Dumnezeu şi a justiției Sale. În speranța venirii acestei ere, Maimonide admitea că creştinismul şi islamul vor avea un rol important de jucat în măsura în care ele vor pregăti umanitatea să accepte întregul adevăr al cunoaşterii lui Dumnezeu la sosirea vremurilor mesianice. Tot astfel descrierile în termeni fizici ale beatitudinii Paradisului şi supliciilor Infernului, aşa cum le întâlnim în *Midraşim,* sunt toate metaforice, simple încercări pentru a exprima, sub o formă populară, imponderabile spirituale. Adevărata beatitudine paradiziacă constă într-o comuniune spirituală cu Dumnezeu; iar adevărata suferință infernală, în faptul de a-i deveni Lui străin.

Acest respect față de inteligența umană, Maimonide îl păstrează intact şi în concepția sa despre Puterea lui Dumnezeu. Absurditățile logice sunt, crede el, în afara domeniului omnipotenței divine. Dumnezeu nu poate face ca un cerc să fie pătrat sau ca un lucru să existe şi să nu existe în acelaşi timp.

Convingerea sa că viața eternă depinde de cunoaşterea intelectuală a lui Dumnezeu l-a condus pe Maimonide să formuleze, în maniera sa, principiile fundamentale ale iudaismului. Cea mai veche încercare de a formula un fel de *credo* evreiesc se găseşte într-un antic pasaj al *Mişnei,* care refuză un loc în lumea de apoi acelora care resping revelația sau învierea (căreia îi este asociată nemurirea) precum „epicureenilor", care nu cred în guvernarea morală a lumii *(Sanhedrin* 10, 1) Exemplul dat de *Mişna* a fost continuat de doctorii generațiilor următoare. Apropo la acest pasaj, în *Comentariul Mişnei,* Maimonide expune al său credo, care se deosebeşte de cele propuse de predecesorii săi prin aceea că el face să depindă beatitudinea eternă de acceptarea credințelor în mod esențial extrase din speculația filozofică.

Potrivit estimării lui Maimonide articolele *credo*-ul evreiesc sunt următoarele: (1) credința în existența unui Creator şi unei Providențe; (2) credința în unitatea Sa; (3) credința în necorporalitatea Sa; (4) credința în eternitatea Sa; (5) credința că Lui şi doar Lui i se cuvine un cult; (6) credința în cuvântul Profeților; (7) credința că Moise este cel mai mare dintre Profeți; (8) credința în revelarea Legii lui Moise pe Sinai; (9) credința în imuabilitatea Legii revelate; (10) credința că Dumnezeu este atotştiutor; (11) credința într-o răsplată în lumea aceasta şi în lumea cealaltă; (12) credința în venirea lui Mesia; (13) credința în învierea morților.

Motivele alegerii articolelor acestui *credo* sunt evidente. Scopul lui Maimonide era, pe de o parte, să pună în valoare anumite concepții filozofice privitoare la Dumnezeu, pe de altă parte, să combată ceea ce e specific în creştinism şi în islam în materie de doctrină.

Călăuza lui Maimonide a făcut o impresie profundă. Cartea a fost tradusă în ebraică de două ori în timpul vieții autorului şi, pe această

cale, a exercitat o influenţă considerabilă asupra gândirii evreieşti, chiar şi în afara lumii evreieşti de limbă arabă. *Călăuza* a influenţat, de asemenea, datorită unei traduceri în limba latină, gândirea creştină latină a Evului Mediu, iar Toma d'Aquino nu a fost cel din urmă care să fi fost înrâurit. Iar, printre evrei, *Călăuza* a devenit un manual de filozofie a clasei cultivate, îndeosebi în Provence, unde, sub influenţa unei puternice imigraţii iudeo-hispanice, evreii s-au iniţiat în cultura coreligionarilor lor care, evident, au trăit în ţări musulmane. Încă mai mare şi mai răspândită a fost influenţa *credo*-ului său, care, în mai puţin de un secol, a devenit marea temă pentru poeţii Sinagogii; acesta a ajuns să fie inclus sub două forme distincte (proză şi poezie) în cartea zilnică de rugăciuni evreieşti.

În acelaşi timp, o controversă înverşunată şi îndelungată s-a dezlănţuit în jurul operei lui Maimonide, în tot cursul secolelor XIII şi XIV. Conducătorii opoziţiei erau rabini, potrivit cărora, Maimonide, renunţând la noţiunile de Dumnezeu, prezentate în *Biblie* şi în *Agada,* ca şi la alte credinţe naive la care ei ţineau, ar fi căzut într-o neagră erezie. Dar filozofia sa a întâmpinat şi critica unor gânditori evrei pentru motive pur filozofice. Primul şi printre cei mai importanţi a fost Levi ben Gherson (1288-1334) numit, în general, Ghersonide din Bagnols (Provence), singurul aristotelician evreu care poate fi comparat cu Maimonide prin vigoarea gândirii.

În lucrarea sa principală *Milşamot Haşem* (Războaiele Numelui [adică ale lui Dumnezeu]), Ghersonide îl contrazice pe Maimonide în anumite aspecte. Adoptând doctrina aristotelică, aşa cum o prezintă filozoful arab Averroes (Ibn Roşd), care vrea ca Dumnezeu să fie, nu absolutul incognoscibil al neoplatonicienilor, ci chiar Gândirea supremă, Ghersonide trage concluzia că atribuirea de calităţi pozitive lui Dumnezeu nu e în nici un fel incompatibilă, aşa cum susţinea Maimonide, cu unitatea lui Dumnezeu.

Cu privire la doctrina creaţiei, ideile lui Ghersonide sunt diametral opuse acelora ale lui Maimonide. Insistând asupra doctrinei creaţiei datate, el apără teoria materiei necreate şi preexistente. La obiecţia făcută şi anume că noţiunea de materie pre-existentă şi necreată ar aduce atingere unităţii divine. Ghersonide răspunde susţinând că Dumnezeu e acela care a dat forma sa materiei informe, în aşa fel încât, nu se poate în definitiv spune că această materie ar fi independentă de Dumnezeu.

O critică speculativă mai viguroasă decât cea a lui Ghersonide, o găsim - două secole după moartea lui Maimonide (1204) - în opera lui Hasdai Crescas, din Barcelona (1340-1410). În acest interval, centrul de activitate filozofică evreiască a revenit în principal Spaniei, unde cunoaşterea lui Aristotel s-a răspândit prin traduceri din opera sa în limba ebraică, iar aristotelismul ajunge să domine întreaga gândire religioasă şi filozofică evreiască. Atunci Crescas a hotărât să elibereze iudaismul de servitutea faţă de doctrina lui Aristotel, care ameninţa cu dispariţia o bună parte din trăsăturile distinctive ale doctrinei evreieşti. În acest scop el a scris lucrarea „Lumina Domnului", carte în care 1-a atacat deschis pe Aristotel şi a dat o lovitură serioasă concepţiei lui Maimonide. Printr-un lanţ de argumente analitice el a dovedit posibilitatea unei serii infinite de cauze, demolând astfel întregul eşafodaj de douăzeci şi şase de propoziţii pe care şi-a edificat Maimonide dovezile existenţei lui Dumnezeu.

Prin aceasta Crescas a căutat să discrediteze teza pretinsei infailibilităţi a lui Aristotel şi valoarea sa de călăuză pentru a se ajunge la cunoaşterea religioasă a adevărului.

Pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, Crescas revine la ideea existenței necesare care, aşa cum am văzut, fusese deja utilizată de Ibn Daud şi de Maimonide, a cărei validitate rămâne întreagă, şi anume că seria cauzelor poate să fie finită sau infinită, căci chiar un univers infinit nu are decât o „existență posibilă", deci trebuie să se bizuie pe o ființă „în mod necesar" existentă.

Neavând decât o existență posibilă, lumea nu mai e o necesitate naturală de cauzalitate, ci produsul Voinței lui Dumnezeu. Atributul suprem al Voinței lui Dumnezeu este Iubirea, iar creația este un mijloc contingent prin care Dumnezeu îşi răspândeşte iubirea Sa pentru a da existență la tot ce este.

Iubirea fiind mobilul creației, Crescas ajunge la o doctrină a creației care, destul de paradoxal, pare mai radicală decât aceea a lui Maimonide. Potrivit lui, reacția *ex nihilo* nu semnifică nimic mai mult decât faptul că lumea îşi datorează existența Voinței lui Dumnezeu. Dar voința lui Dumnezeu de a crea, deşi ea ar fi liberă în măsura în care ea provine de la Dumnezeu însuşi şi nu este supusă unei influențe exterioare, se bizuie pe natura însăşi a divinității, care nu poate să vrea decât Binele şi să creeze. Astfel, învățatul Crescas consideră posibilă coexistența iudaismului cu teoria aristotelică a universului, cu condiția ca universul să fie conceput nu ca produsul unei necesități naturale, lipsite de voință, cum e în cazul aristotelismului, ci ca aceea a unei necesități determinate de Voința eternă a lui Dumnezeu.

Dar Crescas renunță la această concluzie, care nu e pentru el decât o „supoziție" şi, pentru a încheia, declară că „în definitiv, adevărul desăvârşit, aşa cum ne învață tradiția, este faptul că Dumnezeu a creat lumea la un moment dat, ceea ce ni se spune în primul capitol al *Genezei"*[60]. În acelaşi timp, Crescas caută să concilieze „supoziția" filozofică şi doctrina *Genezei* cu ajutorul națiunii stoice, deja menționate în *Talmud,* a unei succesiuni de lumi, fiecare din ele venind la existență după distrugerea celei precedente. In lumina acestei idei, creația poate fi concepută ca o emanație eternă şi necesară a lui Dumnezeu, deşi lumea prezentă, care face obiectul relatării *Genezei,* a început să fie la un anumit moment al duratei.

Faptul că Crescas concepe creația ca un act necesar al Iubirii lui Dumnezeu, îl determină să condamne modul cume Maimonide laudă cunoaşterea intelectuală a lui Dumnezeu ca scopul suprem al vieții umane.

În toate doctrinele sale importante, referitoare la Dumnezeu, relația omului cu El şi la binefacerile vieții eterne, Crescas insistă asupra voinței şi emoției mai curând decât asupra inteligenței şi a rațiunii reci. Pentru Crescas, comuniunea cu Dumnezeu, în această viață şi în cealaltă, se realizează nu prin cunoaştere, ci printr-o iubire activă față de Dumnezeu, iubire ce se manifestă prin respectarea prescripțiilor religioase şi conduita morală.

Această preferință a iubirii în raport cu cunoaşterea intelectuală apare şi în modul în care Crescas formulează doctrinele iudaismului; această formulare se deosebeşte considerabil de enumerarea lui Maimonide. Crescas îi reproşează lui Maimonide de a nu fi ştiut să discrimineze între doctrinele fundamentale ale iudaismului şi cele care, deşi obligatorii, sunt de o importanță secundară.

Crescas însuşi cuprinde doctrinele iudaismului în trei categorii:

1) Principiile fundamentale fără de care iudaismul nu există;

---

[60] *Or Adonai* (Lumina Domnului), 3, 1, 5

2) „Credințele adevărate", a căror negare, deşi constituie o erezie gravă, nu exclude apartenența la iudaism;

3) „Opiniile" care, deşi fac parte din ansamblul credințelor evreieşti tradiționale, sunt totuşi lăsate la libera opțiune a fiecăruia.

În „principiile fundamentale", învățatul Crescas introduce iubirea lui Dumnezeu, în întregime absentă în *credo* lui Maimonide. Pe de altă parte, învierea (cuprinzând nemurirea) şi răsplata, fundamentale pentru Maimonide, nu sunt pentru Crescas decât nişte simple „credințe", deoarece idealul suprem al iudaismului este acela de a-1 sluji pe Dumnezeu fără speranța recompensei. Tot astfel, eternitatea *Torei* şi superioritatea absolută a lui Moise printre profeți, ca şi venirea lui Mesia, nu sunt decât credințe, contrar opiniei lui Maimonide, potrivit căruia ele sunt fundamentale. Învățatul Crescas enumera, de asemenea, printre „credințe" eficacitatea rugăciunii şi a penitenței, probabil pentru a se opune pretenției creştinismului la originalitate în privința acestor doctrine.

Printre opinii se găsesc, pe plan intelectual, ideea (1) unui motor prim şi (2) incognoscibilitatea naturii divine, iar pe planul superstiției, credințele (1) într-o localizare geografică atât a Infernului cât şi a Paradisului, (2) în demoni şi (3) în farmece şi amulete.

Nu putem trece mai departe fără a menționa doctrina lui Crescas cu privire la liberul arbitru. Concepția sa a necesității Voinței divine implică un determinism pe care el îl extinde asupra acțiunilor umane. Cu toate acestea, el insistă asupra liberului arbitru, pe care îl socoteşte printre „principiile fundamentale". În pofida faptului că acțiunile umane sunt determinate de o succesiune de cauze asupra cărora omul nu poate acționa deloc, voința sa este o verigă capitală a acestui lanț. În ce-l priveşte, omul se simte liber, iar el nu poate fi decât recompensat, ori pedepsit, după cum acesta decide să facă Binele sau Răul.

Influența învățatului Crescas a depăşit limitele teologiei iudaice. Argumentele sale împotriva lui Aristotel au fost reluate de Picco della Mirandola (1463-1494) precum şi de Giordano Bruno (1548-1600). Ideile de bază ale lui Crescas despre iubirea de Dumnezeu, despre creația şi liberul arbitru au avut o influență deloc neglijabilă asupra lui Spinoza, în vreme ce concepția sa asupra infinitului a indicat direcția de gândire ce urma să conducă la concepția ştiințifică actuală despre Univers.

După Hasdai Crescas, filozofia evreiască independentă a intrat într-o perioadă de declin. Tot aportul generațiilor următoare nu a fost altceva decât rezumatul sau reproducerea ideilor şi doctrinelor anterioare. Dar înainte de a părăsi scena, filozofia evreiască urma să mai producă o lucrare care, prin limpezimea stilului şi prin amploarea proiectului, devine una dintre cărțile filozofice evreieşti cele mai citite. Titlul ei este *Sefer ha-Ikarim* (Cartea Principiilor fundamentale) avându-1 ca autor pe Iosif Albo (1380-1444) din Daroca (Spania), un discipol al lui Crescas. El s-a interesat mai ales de doctrina evreiască pe care a încercat s-o clarifice în fața asalturilor Bisericii care, la acea epocă, îi amenința pe evreii din Spania, făcând apel, pentru a-i converti, la toate metodele de persuasiune şi la violență. In acest scop Albo nu a încetat, în acelaşi timp, direct şi indirect, de a avertiza creştinismul, şi în afirmarea excelenței iudaismului; în aceasta constă vigoarea şi originalitatea lucrării. El e acela care a atribuit cuvântului ebraic *ikar* (principiu) sensul tehnic de dogmă. Mergând pe urmele lui Crescas, el a făcut separarea dintre principiile fundamentale şi simplele credințe pe care le-a numit *şoraşim* (rădăcini), deşi în aplicările acestei distincții el nu şi-a urmat maestrul. El a redus cele treisprezece articole de credință maimonidiene la trei „principii

fundamentale": (1) Existența lui Dumnezeu; (2) Revelația Sa; (3) Recompensa. Aceste trei principii fundamentale nu sunt particulare iudaismului, dar constituie baza oricărei religii revelate. Ele comportă, totuşi, din necesitate logică, unii termeni corelativi asupra cărora iudaismul insistă în mod deosebit. Astfel, existenței lui Dumnezeu îi corespunde unitatea Sa, necorporalitatea Sa şi Eternitatea Sa, ş.a.m.d. Există opt astfel de termeni corelativi, care, adăugați la cele trei „principii fundamentale", dau unsprezece dogme obligatorii pentru oricare evreu şi care nu pot fi negate fără a cădea în erezie. Există, în plus, credințe subsidiare, numite *anafim* (ramuri) - refuzul lor neconstituind o erezie, căci ele nu decurg cu necesitate din principiile fundamentale. Intre ele se află creația *ex nihilo,* imuabilitatea Legii şi venirea lui Mesia; această credință din urmă, insistă de altfel Albo, nu face parte integrantă din iudaism, ca în creştinism, care este de neconceput fără o astfel de doctrină[61]. E foarte semnificativ faptul că, în concepția sa, apare credința că fericirea omului poate fi dobândită îndeplinind o singură poruncă. Este limpede că Albo afirmă aceasta pentru a combate ideea creştină cum că poruncile ar fi fost date de către un Dumnezeu iritat, în scopul de a multiplica ocaziile de a păcătui, pentru a spori cu atât mai mult nevoia omului de mila divină. În acelaşi timp, larga sa toleranță se reflectă neîndoielnic în definiția dată ereticului: este eretic doar acela care contrazice în mod deliberat şi cu bună ştiință *Biblia,* dar acela care se înşeală în speculația sa, neagă un principiu particular, deoarece consideră că *Biblia* nu-i cere să creadă în acesta, acela e vinovat doar de o eroare şi trebuie să fie iertat de Dumnezeu; sub nici un pretext el nu trebuie însă stigmatizat ca eretic.

Privitor la atitudinea lui Albo şi la aceea a predecesorilor săi care au încercat să formuleze dogme, să observăm că Isaac Abrabanel (1437-1508), ultimul din marii oameni de stat evrei din Spania, dezaproba orice formulare a credinței. *Tora* este divină şi nimic, considera el, nu îngăduie o distincție între o categorie de doctrine toraice şi o alta, toate fiind capitale - în mod egal.

O dată cu Iosif Albo, linia filozofilor evrei medievali, inaugurată de Saadia, s-a încheiat. După Albo, filozofia evreiască, în tradiția sa medievală, a fost transmisă ca o adevărată moştenire intelectuală şi religioasă care trebuia cultivată, interpretată şi dezvoltată, dar nici o încercare nu a fost făcută pentru a o prelungi sau a o pune în legătură cu numeroasele şi variatele probleme ale filozofiei contemporane. A mai existat apoi un număr de filozofi evrei; cel mai reputat a fost Spinoza (1632-1672), a cărui gândire îşi are rădăcinile în tradiția evreiască; dar, până la epoca modernă, nu a existat o filozofie evreiască în sensul strict al termenului. Motivul principal a fost experiența amară a evreilor din Spania, în cursul secolului XV, care a arătat că acolo unde poporul fără pretenții sfida până la martiriu teroarea exercitată de Biserică, rămânând în credință, susținătorii filozofiei au fost cei dintâi care să cedeze, mulți devenind apostați. Filozofia fiind astfel discreditată, energiile intelectuale evreieşti s-au angajat mai mult în direcția cultivării tradițiilor centrate pe *Talmud* şi pe cercetări înrudite; cei atraşi de speculații abstracte au continuat să dezvolte ştiința mistică, respectiv *Cabala,* care a jucat un rol tot mai important în formarea gândirii şi practicii evreieşti ulterioare.

---

[61] *Sefer,* 1, 1

19. Mistica evreiască: *Cabala*

Cuvântul *cabala* (ebraicul Kabbalah), care înseamnă tradiție, este termenul general desemnând o doctrină religioasă, transmisă la început pe cale orală, din generație în generație. Într-un sens mai special, termenul s-a folosit, începând din secolul XI, pentru a denumi mistica evreiască, considerată ca avându-şi originile într-un trecut foarte îndepărtat, mai întâi o doctrină secretă a unui grup elitist, pentru a deveni către secolul XIV apanajul evident al unui mare număr de adepți.

Ca orice mistică, şi mistica iudaică vorbeşte despre o ordine supranaturală a lumii, în care se inserează omul, de la care el poate împrumuta puteri infinite. Există două tipuri ale acestui misticism:

1) Un tip speculativ, care se preocupă de lumea spirituală, de raporturile ei cu lumea noastră şi cu locul omului în fiecare din aceste lumi, şi (2) un tip practic, care caută să smulgă lumii spirituale energii având asupra lumii fizice efecte psihologice şi taumaturgice.

Ceea ce caracterizează mistica evreiască este aspectul mesianic. Ea (mistica) vede întreaga creație (însuflețită şi neînsuflețită) pradă unei teribile lupte cosmice pentru izbăvire, răul pătrunzând într-un fel oarecare în lume, restaurarea armoniei, prin care întregul univers va fi salvat, petrecându-se doar atunci când se va instaura Regatul universal al lui Dumnezeu, la venirea lui Mesia

Dacă aceasta e natura ei, centrul misticii evreieşti nu e altceva decât ideea însăşi a iudaismului, aşa cum am văzut până acum, dar vrând să se afirme cu o forță şi cu o limpezime deosebită. Iată, de pildă, ideea că omul a fost creat pentru a „conlucra cu Dumnezeu", deci faptul că el are capacitatea de a dirija şi de a modifica istoria în sensul propriilor sale interese şi ale desăvârşirii creației. Ceea ce deosebeşte însă mistica evreiască de celelalte exprimări ale spiritului iudaic este faptul că ea pretinde că posedă secretul modului acestei cooperări cu Dumnezeu, deci capacitatea de a face mai eficientă contribuția umană.

Ar fi cu neputință, într-un scurt capitol, de a da o idee, oricât de sumară, asupra doctrinelor ezoterice, complexe şi profunde care alcătuiesc mistica evreiască.

Vom încerca pur şi simplu să prezentăm, în dezvoltarea lor istorică, doar câteva din ideile centrale ale patrimoniului mistic al iudaismului şi de a indica ce influență au putut ele exercita asupra vieții religioase a evreilor.

Mistica evreiască îşi are rădăcinile în *Biblia* însăşi. Pe plan practic, acest lucru e prea evident pentru a merita mai mult decât o simplă remarcă. Miracolele săvârşite de Profeți, Moise, Eliahu şi Elisei, între alții, implică o legătură între natură şi supranatural, legătură care merită denumirea de mistică practică. Dar aceasta ține de evidență şi pe plan speculativ. Relatarea creației în *Genezã,* viziunea lui Isaia în Templu şi descrierea carului Divin în primul capitol din Ezechiel, cuprind doctrine asupra universului şi a naturii Divinității -punct de plecare a numeroase speculații mistice ulterioare în iudaism. Tot astfel, viziunile apocaliptice ale *Cărții lui Daniel,* care vorbeşte despre îngeri păzitori, despre fluvii de foc şi despre „Străbunul zilelor", ca şi despre calculele mesianice, încărcate de doctrine ezoterice privitoare la „sfârşitul zilelor", care au inspirat, la rândul lor, o întreagă literatură (apocaliptică), cu cărți precum *Al Patrulea Ezra, Jubileele* şi prima şi cea mai importantă dintre toate, *Henoch* (circa 200 î.e.n.), care atestă existența unei mişcări mistice în Israel încă din al doilea secol înaintea erei noastre.

Temele mistice, în acelaşi timp de tip speculativ şi de tip practic sau

teurgic, se găsesc în literatura talmudică din abundență. Speculațiile mistice ale *Talmudului* sunt centrate în mod esențial pe aceste două doctrine: *Maase Bereşit* „Opera începutului", adică a Creației, descrisă în primul capitol al *Genezei* şi *Maase Merkava* (Carul Divin), relatarea viziunii lui Ezechiel. Cea dintâi stă la originea speculațiilor cosmologice sau cosmogonice iar cea de-a doua a jucat un rol fecund în speculațiile asupra misterelor şi atributelor Divinității.

Dar în vremea *Talmudului* aceste doctrine mistice erau cu grijă rezervate unor discipoli aleşi şi interzise celorlalți, de teama ca ne-inițiații să nu răstălmăcească învățătura răspândind scepticismul şi erezia.

Doctrinele esoterice având ca sursă *Maase Bereşit* şi *Maase Merkava* proveneau de la unii mistici care, grație exersării facultăților lor de vizionari extatici, erau capabili să se rupă de lumea fizică şi să pătrundă în sfera celestă, unde ei reuşeau să-şi însuşească cele mai profunde mistere ale tuturor lucrurilor.

Printre doctorii tanaim, Rabi Iohanan ben Zakai este considerat ca fiind părintele misticii *Merkava,* în vreme ce Rabi Akiva este asociat speculațiilor ce țin de *Maase Bereşit.*

În epoca gaonimilor, şcolile, atât ale uneia, cât şi ale celeilalte mistici, şi-au continuat speculațiile, cea dintâi mai ales în Palestina, cea de-a doua în Babilonia.

O primă descriere a experiențelor făcute de misticii Merkava se află în ramura literaturii mistice denumită *Hehalot* (Tindele [Cerului]) şi ne-a parvenit sub formă de fragmente, din perioada gaonimilor. Pentru a-şi pregăti ascensiunile la Cer, misticii *Merkava,* numiți *Iorede Merkava* (Cei ce merg către Cer), sunt obligați să se supună unei asceze stricte, cuprinzând posturi şi abluțiuni, să invoce Numele secrete ale lui Dumnezeu şi cele ale îngerilor Săi, în sfârşit, să intre în transă, stare culminând cu un gen de metamorfoză în care carnea devine foc. La acest stadiu, misticul se credea admis în al şaptelea cer şi, dacă era demn, să primească „o viziune a Carului Divin", ca şi inițierea în secretele viitorului sau în misterele lumii celeste.

Ştim prea puține lucruri despre experiențele misticilor ale căror speculații aveau drept obiect misterele creației şi care în *Talmud* sunt denumiți „Cei ce au intrat în *Pardes"* (Paradis sau Grădină), dar este evident că, precum experiența cu *Merkava,* intrarea în *„Pardes"* implica o ascensiune în lumea invizibilă, prin care misticul intra în contact direct cu Dumnezeu.

Ceea ce e mai remarcabil în toată descrierea experiențelor de tip *Merkava* este faptul că, chiar şi în cea mai puternică pasiune extatică, concepția dominantă a relației mistice cu Dumnezeu nu este cea a absorbției în Absolut şi pierderea personalității (cum e de pildă în cazul misticismului hindus): este vorba de o relație între un supus şi regele său, pe Pragurile redutabile şi majestuoase ale cerului la care misticul a fost admis.

Foarte apropiat de literatura *Hehalot* şi datând din aceeaşi epocă, tratatul *Şiur Koma* (Măsurile Staturii divine) descrie dimensiunile corporale ale Divinității. Această carte a fost atribuită unui doctor talmudic din secolul II, Rabi Işmael (martir al persecuțiilor împăratului Hadrian), iar de la Saadia a devenit obiectul interpretărilor alegorice; Iuda Halevi vedea în aceasta o cale conducând spiritele simple şi fidele superstiției la pietatea cu adevărat religioasă. Cât priveşte opinia lui Maimonide, el condamna fără rezervă lucrarea, considerând că este vorba de un fals care merita să fie distrus, deoarece „o substanță care are o

statură fizică este cu siguranță un zeu străin"[62]. Cu toate acestea, citind această carte, ai impresia că autorul, oricine ar fi fost el, nu înțelegea să descrie o realitate obiectivă, ci pur şi simplu un sentiment subiectiv.

Lucrarea mistică, de departe cea mai importantă a acestei epoci este *Sefer Ieţira* (Cartea Creației) care, deşi atribuită lui Avraham, pare să fi fost scrisă în Babilon, la începutul perioadei gaonice.

Un *Sefer Ieţira* este menționat în *Talmud* ca fiind o lucrare miraculoasă, studierea căreia ar da adeptului puterea de a crea[63], dar se pare că cele două *Sefarim* nu ar fi decât una. *Sefer Ieţira* a noastră este cea mai veche lucrare speculativă în limba ebraică. Ea îmbină mistica şi filozofia care, cum vom vedea, sunt elementele constitutive ale *Cabalei.*

Aşa cum o indică şi titlul, *Sefer Ieţira* se ocupă de cosmologie şi de cosmogonie. Tonul cărții este dat de prima ei frază: „Prin treizeci şi două de căi misterioase Domnul, Dumnezeul oştirilor, Dumnezeul suprem al lui Israel (urmează şi alte atribute) şi-a gravat şi şi-a fixat numele Său şi a creat lumea Sa.

Apoi cele treizeci şi două de căi sunt explicate ca fiind cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic la care se adaugă cele zece *Sefirot.* Acest termen a aprins mari dispute. A fost apropiat de obicei de o rădăcină semnificând „a enumera". Dar există multe argumente în favoarea apropierii de cuvântul ebraic *sapir* (safir) folosit în descrierea tronului Divin (Ex. 24, 10 şi Ez. 1, 26). În acest caz, *Sefirot* şi-ar datora denumirea ideii că ele sunt raze luminoase, asemănătoare safirului, emise chiar de Dumnezeu în timpul creației. Ele cuprind trei entități: (1) aer-spirit; (2) apă şi (3) foc. Celelalte şase sunt cele şase dimensiuni ale spațiului (cele patru puncte cardinale plus înălțimea şi adâncimea). Adăugate Spiritului lui Dumnezeu, aceste nouă elemente constituie cele zece *Sefirot,* care sunt eterne.

Se spune despre *Sefirot* că sunt „fără nimic"; aceasta înseamnă că ele sunt „abstracte" sau, cu alte cuvinte, entități imateriale constituind, de fapt, formele în care toate lucrurile create au fost aruncate la originea vremurilor. Pe de altă parte, literele sunt cauza primară a materiei care, prin unirea sa cu formele, au dat naştere lumii fizice.

Ceea ce urmează va ilustra rolul pe care literele, alfabetului ebraic se consideră a-1 fi jucat - potrivit cărții *Sefer Ieţira* în creație. Toate literele alfabetului sunt clasificate în trei grupuri reprezentate respectiv prin (1) guturala moale *alef („a"),* (2) labiala *mem (m)* şi (3) siflanta *şin (ş sau s).* La rândul lor, aceste trei litere simbolizează primele trei *sefirot* (entitățile): *alef* reprezintă aerul, *mem* apa (peştii fiind creația mută), iar *şin* focul, şuierător. La început aceste trei entități nu aveau decât o existență imaterială; ataşate literelor, ele ar fi primit un substrat material făcând posibilă creația atunci când spațiul infinit reprezentat de celelalte şase *sefirot* s-ar fi produs.

Atribuirea unui rol cosmic literelor figurează deja în *Talmud* şi s-au căutat numeroase origini acestei credințe (zoroastriene şi caldeene). Oricum ar fi, adevărata cheie a doctrinelor din *Sefer Ieţira* se află într-un cuvânt dintr-o *mişna* antică *(Pirke Avot,* 5, 1) unde se spune că lumea a fost chemată la ființă printr-o serie de zece cuvinte ale lui Dumnezeu; ceea ce nu face decât să reia afirmația Psalmistului: „Cerurile au fost făcute prin Cuvântul Domnului, iar toată oastea lor prin suflul gurii Sale" (Ps. 33, 6). *Sefer Ieţira* arată că acest Cuvânt a cuprins toate literele alfabetului ebraic, care, combinate în diverse feluri, dau limba sacră

---

[62] Maimonide, *Responsa* (Ed. Freimann), 373

[63] V. T. *Sanhedrin,* 65 b

(ebraica), limba creației, tot astfel cum seria de numere de la unu la zece permite toate combinațiile posibile de calcul, până la infinit. Limba şi numerele unite sunt deci instrumentele prin care Dumnezeu a chemat la existență universul în toată varietatea sa infinită de combinații şi de manifestări.

Despuiată de orice simbolism şi de formulele sale mistice, filozofia pe care se fundamentează *Sefer Iețira* este faimoasa teorie a Ideilor. Această credință în existența unor entități celeste, reale, dar necorporale, slujind drept modele în cursul creării lucrurilor terestre, a intrat în istoria filozofiei o dată cu Platon, dar care nu a stat să-l aştepte. Babilonienii aveau deja noțiunea unei creații cereşti, după modelul căreia au fost create lucrurile terestre. Această teorie a mai fost indicată vag în doctrina scripturară a acestui model ceresc (arătat lui Moise pe Munte), al Tabernacolului şi al Ustensilelor sale căruia i s-a poruncit să le construiască pe pământ (Ex. 25, 9 şi 40; 26, 30; Num. 8, 4). Urme evidente ale acestei doctrine se găsesc în literatura talmudică, unde se vorbeşte de preexistența unor obiecte, a unor persoane, a unor fapte[64], iar aceste urme trebuiau să joace apoi un rol în istoria Scripturii. Dar ceea ce fusese poate original la Platon era faptul că ideile sale nu însemnau doar modele, ci şi puteri active ale universului, dând tuturor ființelor particulare toate calitățile vizibile.

Teoria ideilor a fost punctul de plecare al filozofiei lui Filon, care a iudaizat-o subliniind că Ideile nu sunt eterne, ci create de Dumnezeu şi că de la Dumnezeu îşi extrag puterea.

În *Sefer Iețira* avem primul produs perfect evreiesc al teoriei Ideilor, în acelaşi timp modele şi puteri active. Este greu de spus dacă autorul lui *Sefer* datorează ceva lui Filon. Dar oricum ar fi, el merge mai departe decât Filon prin aceea că sunt descrise „tehnicile" divine prin care lumea a fost extrasă din substanțele primare în care *Sefirot* erau Ideile, în acelaşi timp morale şi cu puteri.

Vom vedea că în explicarea universului, Sefer combină ideile emanației cu cele ale creației. Prin aceasta se încearcă armonizarea doctrinelor imanenței şi ale transcendenței lui Dumnezeu. Dumnezeu este imanent în măsura în care *Sefirot,* formele, sunt o emanație a spiritului Său; iar El e transcendent în măsura în care, din materia scursă în forme, de la care pornind s-a construit lumea, este produsul a activității Sale creatoare.

Sefer Iețira a fost un eveniment în istoria misticii evreieşti. Independent de doctrina sa de bază, care ne introduce în miezul acestei mistici, simbolismul şi stilul expresiv al acestei cărți au lansat idei care au devenit extrem de fecunde în vasta literatură a *Cabalei.*

Aproape de la începutul istoriei sale, *Cabala* a urmat două direcții: una practică şi cealaltă teoretică sau speculativă, pe seama cărora au fost fondate cele două mari şcoli cabalistice, şcoala germană şi şcoala hispano-provensală.

Cabala „practică" vine din mistica palestiniano-babiloniană a vremurilor gaonice: ea a fost introdusă în Europa de către Aaron ben Samuel, savant din Babilon, care, stabilindu-se în Italia, în prima jumătate a secolului DC, a transmis-o unor membri ai familiei Kalonimos care, la rândul lor, a dus-o către 917 în Germania, unde a ajuns la apogeu în secolul XIII.

Cabala „speculativă", care pare să fi venit şi ea din Babilon, s-a dezvoltat în Provence în secolul XII şi a atins zenitul în Spania secolul

---

[64] V.T. *Pesahim,* 54 a

XIV.

Mistica practică, cultivată de şcoala germană, a fost de tip extatic, centrată pe rugăciune, meditaţie şi contemplaţie. Dar nu arareori ea s-a manifestat prin acte teurgice, în care mistica alfabetului şi a numerelor a jucat un rol important.

Cel dintâi reprezentant al şcolii cabaliste germane a fost Iuda ha-Hasid Piosul (decedat la 1217), membru al familiei Calonimos. El este ilustrul autor al cărţii *Sefer Hasidim* (Cartea Hasidimilor, sau a „pioşilor"), una dintre bijuteriile literaturii medievale evreieşti, care uneşte idealul moral cel mai elevat cu pietatea cea mai autentică. Opera sa a fost continuată de discipolul său Eleazar din Worms (1176-1238) care a introdus doctrinele ezoterice ale şcolii sale într-un cerc mai larg.

Principalele doctrine ale şcolii germane priveau misterul unităţii divine. Dumnezeu e prea elevat pentru a fi înţeles de spiritul uman, iar toate expresiile antropomorfice ale *Bibliei* fac aluzie la „gloria" Sa, concepută ca a fi creată de Dumnezeu pornind de la focul divin. Această Lumină divină sau „Gloria" (ebr. Kavod [pron. Cavod]) a fost revelată de Dumnezeu Profeţilor şi continuă să se reveleze sub diverse forme misticilor ulteriori, potrivit exigenţelor vremii.

Viziunea lui *Kavod* era scopul mărturisit al misticilor evrei din Germania. Pentru a-l atinge, adeptul trebuia să cultive sentimentul constant al prezenţei lui Dumnezeu şi să adopte un gen de viaţă deosebit, viaţa de *hasidut* (pietate). O asemenea viaţă trebuie să se caracterizeze prin rugăciune, devoţiune, contemplare, sfinţenie şi smerenie, ca şi prin indiferenţă faţă de batjocură, umilinţe şi insulte. În relaţiile sociale, fie cu evrei sau cu ne-evrei, *hasidut* formula exigenţele cele mai stricte, făcând din uitarea de sine şi din altruism criteriile conduitei drepte în viaţa cotidiană. O viaţă de *hasidut* trebuie să conducă la o iubire pură faţă de Dumnezeu, o iubire neavând alt motiv decât el însuşi şi îndeplinirea voinţei Obiectului său.

Dar în *hasidut,* iubirea de Dumnezeu nu trebuie să excludă iubirea de aproape. Deşi toate privirile sale trebuie îndreptate către viziunea lui Kavod, misticul nu trebuie să piardă din vedere drepturile aproapelui asupra sa, nici îndatoririle sale faţă de comunitatea care, din cauza progreselor sale spirituale, speră să găsească în el un maestru şi o călăuză.

Datorăm misticilor şcolii germane „Imnurile Unităţii" şi „Imnul Gloriei", adoptate de liturghia sinagogală care, în pofida stilului lor mistic, ne solicită admiraţia prin puterea emoţiei şi frumuseţea lor poetică. Iată câteva strofe ale „Imnului Gloriei", recitat zilnic la sfârşitul Slujbei de dimineaţă:

Cântece de iubire voi repeta,
Zi şi noapte voi cânta
Către Tine, deliciile sufletului meu.
Cât de mult arde şi tânjeşte inima mea
Să revină la pragurile Tale,
Să afle misterele Tale profunde,
Gloria Ta va fi mesajul meu;
Vreau să te zugrăvesc în imagini
Deşi nimeni nu Te poate vedea,
Căci gloria Ta nu se dezvăluie
Decât în limba mistică şi frumoasă
A profeţilor şi a vizionarilor.
Fie ca zi şi noapte cântecul meu

Să fie pe placul iubirii Tale
O, Tu, deliciile sufletului meu[65].

Nu se poate explica cultivarea *Cabalei* „practice" de către evreii din Germania fără a ne gândi la statutul social şi politic inferior la care au fost reduşi în această țară, în secolele VII şi XIII. Oprimați şi persecutați, temându-se zi şi noapte pentru viața lor, pentru familiile şi bunurile lor, ei s-au îndreptat către *Cabala* „practică" care, prin efectele sale talismanice şi extatice, le permitea să scape de pericolele şi de zbuciumul existenței lor.

Dimpotrivă, evreii din Provența şi din Spania aveau mai mult noroc în ceea ce priveşte situația politică şi socială publică. Puternic influențați de filozofia religioasă ajunsă la maturitate în fiecare din cele două zone, ei se simțeau atraşi de aspectul „speculativ" al *Cabalei.*

Metoda de raționament şi tehnica gândirii utilizate de *Cabala* „speculativă" nu sunt fără similitudini cu cele ale filozofiei evreieşti, care, într-adevăr, în momentele sale de cea mai mare profunzime, are multe puncte de contact cu doctrina *Cabalei.* Cu toate acestea există o deosebire considerabilă între atitudinea filozofiei evreieşti şi aceea a *Cabalei* „speculative". Înainte de toate, categoriile în interiorul cărora operează aceasta din urmă sunt raportate la o sursă divină, contrar acelora utilizate de filozofie, aşa cum s-au fixat în conştiința omului. In al doilea rând, în vreme ce filozofia evreiască îşi ia ca sarcină să armonizeze doctrinele *Bibliei* cu cele ale filozofiei, singurul scop al *Cabalei,* chiar şi atunci când ea va cerceta în afara domeniului său propriu idei despre Dumnezeu şi univers, este acela de a descoperi adevărul comunicat de *Biblie* şi misterele ascunse sub fiecare cuvânt şi sub fieare literă a textului.

Printre primii reprezentanți ai *Cabalei* „speculative" din Provența, Iacob ha-Nazir (începutul secolului XII) este celebrul autor al cărții *Masehet Aților* (Tratatul Emanației), una dintre lucrările clasice ale literaturii cabalistice. În această carte apare pentru prima oară doctrina celor patru lumi succesive prin care se manifestă Infinitul în finit. Aceste patru lumi sunt: (1) *Atzilut* (Emanație), (2) *Beria* (Creație), (3) *Ieții*ra (Formație) şi *Asia* (Mod, Fabricație).

Aceste patru lumi reprezintă cele patru stadii ale procesului creației aşa cum îl concepe *Cabala.* Primele trei sunt cele indicate deja de *Sefer Ieții*ra*:*

(1) emanația provenită de la *Sefirot* (Idei) ca modele,

(2) atribuirea acestor *Sefirot* cu puteri creatoare şi (3) unirea lor cu materia; se adaugă aici o a patra lume cea în care trăim noi.

O altă doctrină enunțată pentru prima oară în acest Tratat este aceea referitoare la *Sefirot.* Acestea din urmă nu sunt cele trei elemente şi puncte ale spațiului, ca în *Sefer Ieții*ra*,* ci atribute ipostaziate şi agenți ai Divinității.

Dar lui Isaac Orbul din Posquières (Provența, mijlocul secolului XII) îi revine meritul de a fi întemeiat şcoala cabalistică din Provența; se consideră că el ar fi inițiat în *Cabala* un mare număr de adepți. Opera sa a fost continuată de către cel mai bun discipol al său, Azriel ben Menahem (circa 1160-1238), care poate fi considerat cel mai distins dintre vechii reprezentanți ai *Cabalei* „speculative". Azriel, remarcabil în acelaşi timp ca filozof, cabalist şi talmudist, a găsit mijlocul de a

---

[65] Traducerea engleză a iui Mrs Alice Lucas, *The Jewish Year* (London, 1898, p. 111

înveşmânta doctrinele *Cabalei* cu mantaua logicii şi de a reuni în cărțile sale ideile risipite ale *Cabalei* din care a făcut un întreg organic.

Dumnezeu, explică Azriel, este *En Sof,* Infinitul absolut. Deci nimic nu poate exista în afara Lui. Prin urmare, lumea, şi tot ce cuprinde ea, este în mod virtual conținut în El. Dar, deoarece lumea este finită şi imperfectă, ea nu poate purcede direct din *En Sof,* iar *Sefirot* (aşa cum le interpretează Azriel) constituie intermediarul prin care Dumnezeu iradiază, pentru a spune astfel, elementele universului fără a diminua puterea Sa, tot astfel cum soarele iradiază lumina şi căldura fără a se epuiza.

Azriel a strâns în jurul său numeroşi discipoli care au dus în lume mesajul maestrului lor. Cel mai reputat dintre ei a fost Moses Nahmanide (decedat la 1270), cea mai mare autoritate a timpului în materie de *Talmud;* el a contribuit prin influența sa la răspândirea doctrinelor *Cabalei* (deşi nu exact sub forma predată de maestrul său) în toată Spania. În scrisori pline de entuziasm adresate comunităților din țară, Nahmanide afirma că mistica este în centrul iudaismului. Potrivit lui, *Tora* este alcătuită din Numele divine, fiecare cuvânt ascunzând un mister, fiecare literă fiind încărcată de o forță spirituală.

Dar ceea ce a sfârşit prin a conferi *Cabalei* poziția sa eminentă în viața evreiască, a fost apariția, către 1300, a *Zoharului* (Splendoare), lucrare scrisă jumătate în arameică, jumătate în ebraică şi care constituie un veritabil rezumat el misticii evreieşti, în acelaşi timp speculativă şi practică. Această carte, considerată a fi alcătuită pornind de la surse diverse de către Moise de Leon, din Grenada (decedat la 1305), nu a întârziat să devină manualul misticilor evrei, având, după *Talmud,* cea mai profundă influență asupra iudaismului.

Moise de Leon atribuia el însuşi *Zoharul* doctorului talmudist Simeon ben Iohai (sec. II, e.n.), care figurează în lucrare ca cel mai mare maestru. Rabi Simeon ben Iohai a trăit după răscoala lui Bar Kohba. Intrând în conflict cu romanii, Rabi a fugit cu fiul său şi ambii au rămas ascunşi treisprezece ani într-o peşteră unde se spune că primeau zilnic vizita profetului Eliahu, care îi învăța misterele *Torei;* aceste mistere comunicate deci lui Simeon ben Iohai, ar fi constituit o mare parte din conținutul doctrinar al *Zoharului.*

Temele principale ale *Zoharului* se referă la natura Divinității, la modul cum Dumnezeu s-a făcut cunoscut universului, la misterele Numelor divine, la sufletul omului, natura sa şi destinul său, la natura Binelui şi a Răului, importanța *Torei* (scrisă şi orală), Mesia şi izbăvirea.

Zoharul are forma unui comentariu - un fel de *Midraş* - la *Pentateuh* şi înțelege să reveleze sensul ascuns al relatărilor biblice şi ale comandamentelor divine.

În interpretarea Scripturii, *Zoharul* utilizează patru metode cunoscute sub numele alcătuit din inițialele sale PaRDeS (= paradis): *Peşat* (interpretarea literală), *Remez* (alegorică), *Deruş* (explicativă) şi Sod (mistică). Aceste patru metode nu sunt specifice *Zoharului.* Toate se găsesc deja în *Talmud;* propriu *Zoharului* este faptul că pune interpretarea mistică mai presus de toate celelalte: acestea din urmă sunt considerate a nu fi altceva decât corpul *Torei,* ale cărui ascunzişuri constituie sufletul (III, 152 a).

Autorul *Zoharului* a extras pe larg din *Talmud* şi din *Midraş* cele necesare doctrinelor sale fundamentale şi secundare, nu însă fără să dezvolte şi să aprofundeze totodată conținutul mistic al împrumuturilor sale.

Zoharul, aşa cum am indicat deja, rezumă ideile *Cabalei* care existau

în momentul redactării sale, El admite ca o axiomă ideea lui Azriel că Dumnezeu este *En Sof.* Dumnezeu este numit cel mai ascuns dintre toate cele ascunse. Dar el este şi Totul. „Căci toate lucrurile sunt în El, iar El este în toate lucrurile: El este în acelaşi timp manifest şi ascuns: manifest pentru a menține Totul, ascuns deoarece El nu e de găsit nicăieri" (III, 288 a). În plus, într-un anumit sens, El este *Ayin* (non-existent), fiindcă, în raport cu spiritul nostru, ce este incomprehensibil nu există (II, 283 b). Pentru a reda existența Sa perceptibilă şi pe El însuşi comprehensibil, El a emis, din lumina Eului Său infinit, zece raze de lumină succesive care au slujit drept intermediare ale manifestărilor Sale în finit.

Aceste zece „raze de lumină" succesive sunt *Sefirot,* numite şi „trepte" şi care, în *Zohar,* ca şi în *Tratatul Emanației* şi în lucrările lui Azriel, sunt calități şi agenți ai lui Dumnezeu. Această idee în sine se afla deja în *Talmudul* care pomeneşte de „zece agenți prin care Dumnezeu a creat lumea, şi anume: înțelepciunea, inteligența, cunoaşterea, forța, puterea, inexorabilul, echitatea, justiția, dragostea şi bunătatea"[66]. Dar, în *Zohar,* denumirea lor variază. Întrucâtva, iar în calitate de *Sefirot* sunt clasificate potrivit unei anumite scheme. Astfel, *Sefirot* sunt împărțite în trei grupe. Primul este o triadă constituind lumea ca manifestare a Gândirii divine. Prima *Sefira* este numită *Keter* (coroană) şi reprezintă acelaşi stadiu primar al creației lui Dumnezeu ca *Voința* la Gabirol. *Keter* a dat naştere la două *Sefirot* paralele, *Hohma* (înțelepciune) şi *Bina* (inteligență). Aceste două *Sefirot* introduce principiul dualist care, potrivit *Cabalei,* penetrează întregul univers, desemnat prin noțiunile de masculinitate şi de feminitate. Dacă se aplică acest principiu primei triade, *Hohma* este tatăl, principiul masculin, activ, deoarece cuprinde planul universului în toată varietatea sa infinită de forme şi de mişcări. Cât priveşte *Bina,* ea este mama, principiul pasiv şi receptiv, acela al individuației şi al diferențierii. Ceea ce mai înainte era închis şi nediferențiat în *Hohma* este dezvoltat şi diferențiat atunci când se uneşte cu *Bina.* Din unirea lor provine *Daat* (Cunoaşterea), care, totuşi pentru un motiv oarecare, nu este considerată ca fiind o *Sefira* aparte.

Emanând din prima triadă, care îl reprezintă pe Dumnezeu în calitate de gândire imanentă a universului, cea de-a doua îl interpretează ca morala imanentă.

Şi aici avem de-a face cu aplicarea celor două principii opuse, unul masculin, celălalt feminin. Cel dintâi e *Hesed* (Iubire), principiu ce răspândeşte viață, al doilea *Ghebura* (Putere), care apără justiția şi înfrânează ceea ce ar fi un exces de iubire. Din unirea lor apare *Tiferet* (Frumusețe), uneori numită *Rahamin* (Bunătate) căci, cum a subliniat deja *Talmudul,* doar combinația dintre iubire şi justiție asigură ordinea morală a universului.

Cea de-a treia triadă reprezintă universul fizic sub toate aspectele sale şi în multiplicitatea şi varietatea forțelor, schimbărilor şi mişcărilor sale. În această triadă principiul masculin este numit *Nețah* (Victorie), fiind tenacitatea lui Dumnezeu. *Hod* (Majestate) este principiul feminin şi pasiv, în vreme ce al treilea, *Iesod* (Fundament), indică stabilitatea universului, efectul unirii primelor două.

A zecea şi ultima *Sefira* este numită *Malhut* (Regat) şi reprezintă armonia tuturor celorlalte *Sofirot;* este Prezența lui Dumnezeu în univers. Această *Sefira* mai este numită *Şehina* (Imanență), dar, în vreme ce acest termen face aluzie la faptul Prezenței divine pretutindeni în lume (imanența), celălalt desemnează manifestarea specială a lui Dumnezeu în

---

[66] T. Hagiga, 12 a; v. *Midraş Genesis Raba* XII, 15

viața indivizilor sau a comunității, ca şi în locurile sacre.

Sefirot sunt desemnate, în ordinea lor, sub aspectul unui om, *Adam Kadmon* (Omul primordial), calitățile active ocupând partea dreaptă, iar calitățile pasive, partea stângă, produsele unirii fiecărui cuplu de *Sefirot* fiind dispuse de-a lungul coloanei vertebrale. Dominând totul, capul este *Keter* (coroana) iar *Malhut* (Regatul) este situat la picioare.

Domeniul de care ține *Sefirot* este lumea lui *Ațilut* (Emanație). Dar influența lor se extinde la celelalte lumi, unde începe activitatea lor reală.

Deşi în număr de zece, *Sefirot* au raporturi între ele şi alcătuiesc o unitate. În plus, fiecare participă la calitățile celorlalte, iar ele nu se diferențiază decât prin predominarea unei calități particulare care dă fiecăreia numele său. În felul acesta, în toate ramificațiile lor, cele patru lumi alcătuiesc o mare unitate, pe care *En Sof* sursă primară a tuturor lumilor, le străbate şi le transcende, *En Sof* şi toate domeniile în care El se manifestă fiind unite laolaltă „ca flacăra şi cărbunele".

Această unire a tuturor *Sefirot* şi a lumilor, unele cu altele, înseamnă că toate suferă influențe comune; sau, cu alte cuvinte, activitatea care afectează una dintre ele nu poate să nu le afecteze pe toate celelalte. Mijlocul de transport al acestor influențe de la o sefira la o alta se numeşte *zinor* (canal). Principiul general al influențelor exercitate de *Sefirot,* unele asupra altora, şi asupra acestei lumi a fost exprimat în *Zohar* prin aceste cuvinte: „Printr-o activitate în lumea aceasta este stimulată o activitate corespunzătoare în Ceruri; vedeți: aburi se ridică de pe pământ şi atunci se formează un nor, unul îl întâlneşte pe celălalt pentru a forma un tot" *(Zohar* despre Gen. 2, 6).

Această afirmație este de o importantă considerabilă în doctrina *Cabalei* vizând conduita umană. La origine, unitatea dintre Dumnezeu şi manifestarea sa finală în lumea existenței umane sau, pentru a vorbi în termenii *Cabalei,* între *En Sof* şi *Şehina* era armonioasă şi totală. Nimic nu tulbura relațiile strânse ale lui Dumnezeu cu lumea creată de El, nici nu se opunea permanentei distribuiri a dragostei Sale fiilor omului. Dar prin păcătuirea sa, care a început cu neascultarea lui Adam, omul s-a separat de sursa primară: Dumnezeu. Imediat, unitatea perfectă a fost ruptă. Această rupere a unității a antrenat *ipso facto* apariția răului în univers. Atunci armonia creației a făcut loc discordiei, iar ordinea lumii s-a schimbat în dezordine. De atunci s-a spus că *Şehina* este în exil. În loc să penetreze tot universul cu prezența sa directă benefică, ea nu se mai găseşte decât ici-colo în comunități sau la indivizi izolați, ori în locuri particulare, în vreme ce restul lumii e ruptă de binecuvântările *Şehinei.* De aici rezultă că fluxul Iubirii divine a secat şi că a început să prevaleze severitatea judecății.

A reunifica *Şehina* cu *En Sof,* a restaura deci unitatea originară distrusă şi prin aceasta a reînnoi fluxul de Iubire divină, acesta este țelul pentru care omul a fost creat în lume (II, 161 b), iar această misiune nu e peste puterile omului. Omul, ne învață *Zoharul,* este un rezumat al cosmosului. În el se întâlnesc „lumea superioară" şi „lumea inferioară". Trupul său este o copie a lui *Adam Kadmon* care, aşa cum am văzut, reprezintă lumea *Sefirot*-urilor în unitatea şi în totalitatea lor.

Or, ceea ce e valabil cu corpul uman e valabil şi cu sufletul omului. Şi în acesta este reprodusă „o copie a ceea ce e sus şi în lumea celestă" (II, 142 a). Potrivit *Zoharului,* sufletul cuprinde trei elemente: (1) *Neşama* (supra-sufletul), partea cea mai sublimă şi divină a omului, care corespunde celei dintâi dintre cele trei triade de Sefirot, reprezentând lumea ideilor; (2) *Ruah* (spirit), sediul calităților morale, care corespunde celei de-a doua din cele trei triade, reprezentând lumea morală; şi (3)

Nefeş (suflul vital), în legătură directă cu viaţa fizică, şi care corespunde celei de-a treia triade, reprezentând lumea materială. Aceste trei elemente ale sufletului sunt preexistente în lumea Emanaţiei, fiecare din ele avându-şi sursa într-una din *Sefirot* ale triadei sale; conlucrând în acelaşi sens ele îl fac pe om capabil să îndeplinească diversele îndatoriri ale existenţei sale. Toate acestea vor să spună că puterea acestor *Sefirot* este prezentă şi activă în om, legându-l, trup şi suflet, de *Sefirot,* dându-i puterea de a acţiona asupra lor şi, prin acestea, în bine sau în rău, asupra întregi ordinii a creaţiei.

Restaurarea unităţii, pe care *Cabala* o numeşte *Ihud,* este o operă permanentă la care fiecare este chemat să participe; ea se realizează prin comuniunea cu Dumnezeu şi prin perfecţionarea morală. Dar cea mai mare contribuţie la acest rezultat trebuie adusă de comunitate de Poporul lui Israel. Aceasta este misiunea cu care îl însărcinează alegerea sa. Prin acest act, *Şehina* s-a ataşat de Israel şi a încheiat cu el o alianţa care a devenit cea mai intimă dintre relaţii în decursul construirii Templului. După distrugerea acestuia, raporturile *Şehinei* cu Israel nu se desfăşoară fără dificultăţi, iar binecuvântările care provin din aceste relaţii sunt mai puţin constante şi eficiente. Cu toate acestea, niciodată *Şehina* nu a abandonat Israelul. Ea îl însoţeşte în exil, îl îngrijeşte cu dragostea cu care un părinte sau o mamă are grijă de un fiu; la venirea lui Mesia, atunci când Israel va fi restabilit în siguranţă în Ţara sfântă, iar Templul se va înălţa din nou pe locul său vechi şi sacru, *Şehina* îşi va regăsi intensitatea sa primară şi se va reuni cu Dumnezeu, iar toate lucrurile vor fi restaurate pe locul pe care îl ocupau în planul originar al creaţiei. Atunci va exista plenitudinea de sus şi plenitudinea de jos, iar lumea întreagă va fi unită aşa cum stă scris (Zah. 14, 9): „În acea zi Domnul va fi Unul, iar numele său va fi Unul" (III, 260 b).

Pentru ca să realizeze această unitate, a fost dată *Tora* lui Israel; numai studiind-o şi punându-i în practică preceptele, Israel îşi va putea da efectiv contribuţia deosebită la realizarea cosmică.

Deoarece *Tora* este legată de lume de aceea studierea ei e eficace. *Zoharul* vede în ea modelul oferit de Dumnezeu Lui însuşi în decursul creaţiei. „Când Dumnezeu a hotărât să creeze lumea, el s-a uitat în *Tora* şi prin cuvântul său creator a modelat lumea după ea; căci toate lumile şi toate acţiunile lumilor sunt cuprinse în *Tora"* (II, 161 a), fiecare cuvânt fiind un simbol, fiecare semn ascunzând un mister.

Studiul *Torei* şi efortul pentru a descoperi sensul ei ascuns constituie deci prima datorie a unui fiu al lui Israel. „Căci acela care îşi concentrează spiritul asupra *Torei* şi pătrunde în interiorul misterelor sale intime susţine lumea (II, 61 a). Pe de altă parte, „Cel ce neglijează studiul *Torei* e ca şi cum ar distruge lumea" (I, 184 b).

Corespondenţa dintre *Tora* şi lume are o paralelă în felul cum se leagă preceptele *Torei* de părţile corpului omenesc.

Potrivit unei vechi estimări talmudice, *Tora* cuprinde 248 porunci pozitive şi 365 de interdicţii, care corespund respectiv celor 248 de membre şi 365 de tendoane din care e alcătuit, se spune, organismul uman. Astfel, fiecare respectare sau violare a unuia dintre comandamentele *Torei* provoacă, prin intermediul părţii corespunzătoare din corpul omenesc, o reacţie în zona corespunzătoare din lumea *Sefirot*-urilor, cu efecte asupra ansamblului (1, 61 b).

Tot astfel, diverşii „timpi ficşi" ai calendarului evreiesc *(Şabat* şi sărbătorile), ordonate de Lege, îşi extrag sensul mistic particular din raporturile lor cu *Sefirot.* Potrivit *Zoharului* fiecare zi se află sub influenţa unei *Sefira* anume. Ş*abatul* este influenţat direct de *Malhut (Şehina)* care,

aşa cum s-a văzut, este *Sefira* unificatoare şi armonizează în ea puterile tuturor *Sefirot. Şabatul* este deci o zi de întrunire bucuroasă în lumile superioare. În acea zi, rigorile judecății sunt abandonate şi fac loc puterii liniştitoare şi salutare a Iubirii care copleşeşte întreaga creație cu binefacerile ei. Chiar şi cei ce sălăşluiesc în Infern se odihnesc în acea zi de suferințele pe care trebuie să le suporte ispăşindu-şi păcatele.

Binecuvântările Ş*abatului* se infiltrează şi în celelalte şase zile. „Cele şase zile ale lumii transcendente îşi extrag toate binecuvântările din ziua de Ş*abat,* iar fiecare zi superioară trimite hrană lumii inferioare din ceea ce ea primeşte din a şaptea zi (II, 88 a). Dar curentul de binecuvântări şabatice al lumii superioare este determinat de impulsurile primite din lumea noastră. Acesta este sensul mistic al meselor de *Şabat.* Ele pun în mişcare pornind de sus binecuvântările zilei pentru lumea aceasta. „Căci nici o binecuvântare nu poate să coboare pe o masă goală" (II, 88 a).

Acesta este şi sensul bucuriei care caracterizează *Şabatul* şi acela al ceremoniilor speciale prin care se exprimă această bucurie. *Şabatul* este înzestrat cu o divină frumusețe şi devine o logodnică[67], magnifică şi strălucitoare. În fiecare vineri seara, în amurg, Israel, Îndrăgostitul iese în întâmpinarea *Şabatului,* a Logodnicei, cu cântece de bun venit şi de laudă. Această bucurie pe care o încearcă Îndrăgostitul Israel pentru logodnica Şabat e ceea ce provoacă pe pământ Iubirea lui Dumnezeu pentru Prea Iubita Sa comunitate a lui Israel celebrată în *Cântarea Cântărilor.*

Celelalte zile importante ale calendarului evreiesc sunt tratate în acelaşi mod mistic. Tot astfel, preceptele rituale, ca punerea filacterelor, „franjurile" (talit), folosirea pâinii nedospite de Paşte (azima), folosirea celor patru plante de Sucot: în fiecare caz, *Zoharul* caută să descrie reacția provocată în lumile superioare atunci când Israel pune aceste precepte în practică pe pământ. Şi nu doar zilele, ci şi diversele părți ale zilei sunt raportate la *Sefirot* particulare, fiind deci propice îndeplinirii îndatoririlor religioase stabilite. „De la răsăritul soarelui şi până la apusul acestuia, aceasta se numeşte «zi», iar atributul Iubirii este în acelaşi timp în ascensiune. După aceea, ceea ce se numeşte «seara» este atributul judecății. Din acest motiv Isaac a instituit rugăciunea de după amiază *(Minha),* pentru a îndulci severitatea Judecății, în vreme ce Abraham a instituit rugăciunea de dimineață în funcție de atributul Iubirii" (II, 21 a/b).

Un alt instrument important pentru restaurarea unității este rugăciunea. Rugăciunea nu este mai magică decât celelalte comandamente ale *Torei.* Ea este descrisă ca un cult spiritual, iar eficacitatea ei depinde de pietatea *(Kavana)* ce o conține. „Rugăciunea oferită cu pietate concentrată de către un om care se teme de Stăpânul său are un efect Sus" (II, 200 b). Acest efect este descris ca fiind unirea lui Dumnezeu cu *Şehina:* rezultă de aici că pacea şi bucuria generate Sus coboară şi îl învăluie nu doar pe cel ce se roagă, ci pe toți oamenii, făcând din cel dintâi „un fiu prin cooperarea căruia binecuvântările se găsesc Sus" (II, 62 a).

În ultimă analiză, eficacitatea tuturor formelor de cooperare cu Dumnezeu, fie că este vorba de studierea *Torei* sau de respectarea comandamentului de a te ruga, este determinată de dragoste. În Iubire, zice *Zoharul,* se află secretul unității divine. Cel ce îl adoră pe Dumnezeu prin „iubire uneşte treptele cele mai elevate cu cele mai inferioare şi înalță toate lucrurile la nivelul la care totul nu poate fi decât unul" (II, 216 a).

---

[67] În ebraică, *Şabat* este de genul feminin

În măsura în care omul participă la această cooperare cu divinul, deci contribuie la restaurarea unității, sufletul său este răsplătit sau pedepsit în lumea cealaltă. În clipa morții, cele trei părți ale sufletului se separă, fiecare primind soarta pe care o merită. In cazul dreptului, *neşuma* primeşte din Infinit „sărutul Iubirii" şi se întoarce imediat la sursa de la care emană, pentru a trăi acolo veşnic în reflexul pur al Luminii divine. *Ruah* pătrunde în *Eden* unde îmbracă corpul pe care îl avea în această lume, ca să se bucure de lumina Paradisului. *Nefeş,* rămâne în mormânt, unde, după ce a planat deasupra corpului până ce acesta s-a descompus, sfârşeşte prin a-şi afla odihna şi pacea.

Altfel se petrec lucrurile cu cei a căror viață terestră a fost pângărită de păcat. *Neşuma* lor întâmpină obstacole care o împiedică să se înalțe direct la locul ei adevărat şi până să-şi atingă țelul, *ruah* găseşte închisă poarta la Eden, în vreme ce *nefeş* trebuie să rătăcească de colo-colo prin lume, ispăşindu-şi condamnarea.

Dar destinul oricărui suflet este de a se întoarce de unde a venit. Acelea care în decursul existenței lor terestre au neglijat să cultive puritatea desăvârşită necesară pentru a accede la sursa lor în regiunile superioare, trebuie să facă „experiența" unei încarnări într-un alt trup şi chiar să repete această „experiență" de „*n*" ori până şi-au dus la capăt sarcina terestră putându-se întoarce, purificate, în regiunile celeste.

Această doctrină a *Zoharului* şi altele asemănătoare, destinate a revela misterele superioare ale existenței, în general, şi ale practicii iudaismului, în special, şi combinate cu o angeologie elaborată cu un stil bogat în metafore şi în legende fascinante, nu puteau să nu intereseze pe mulți evrei, fie ei intelectuali sau ignoranți. Într-un timp incredibil de scurt, *Zoharul* a cucerit spiritele şi inimile şi a devenit, după *Biblie* şi *Talmud,* a treia sursă sacră de inspirație pentru evrei. Expulzarea lor din Spania, în 1492, a făcut ca *Zoharul* să fie încă mai îndrăgit de lumea evreiască. Exilații Spaniei au găsit în *Zohar* o nouă sursă de forță care, în mijlocul atâtor încercări, îi salva de la disperare. Cu mai multă forță decât oricare altă carte, mai mult chiar decât *Biblia* însăşi, *Zoharul* i-a umplut de sentimentul unei puteri spirituale care le-a permis să triumfe în fața tuturor necazurilor materiale şi a nenorocirilor fizice. Din *Zohar* ei au învățat să vadă în tragedia lor proprie un reflex al tragediei cosmice în care Dumnezeu însuşi, pentru a ne exprima astfel, este implicat: ei nu aveau nici o îndoială asupra rezultatului final; ei au învățat, de asemenea, să utilizeze mijloacele spirituale pe care le aveau la dispoziție pentru a soluționa tragedia şi a obține o izbăvire sigură atât pentru ei, cât şi pentru lume.

Exilații Spaniei au dus cu ei scumpul lor *Zohar* în toate țările care i-au primit: Turcia, Palestina şi Egipt, apoi Italia, Germania, Olanda şi Anglia. Acolo unde s-au stabilit ei au continuat să dezvolte şi să aprofundeze învățătura. Zoharismul şi-a atins însă maxima dezvoltare la Safed. Independent de aerul său deosebit de pur şi sănătos, care se credea a fi mai potrivit cercetărilor mistice decât al oricărui alt oraş, Safed avea de ce să-i atragă pe mistici în mod special: în apropiere se afla mormântul lui Rabi Simeon ben Iohai. Iată de ce cei mai reputați mistici din toate țările Europei şi-au dat întâlnire în acest oraş şi au făcut din el primul centru al culturii cabalistice, în acelaşi timp de tip speculativ şi practic.

Cel mai reputat dintre misticii speculativi ai şcolii din Safed a fost Moise Cordovero (1522-1576) al cărui *Pardes* (Livada) este expunerea cea mai limpede şi cea mai rațională a *Cabalei* speculative. Cartea sa este esențialmente întemeiată pe *Zohar* şi, înveşmântată în cea mai bună

ebraică, sună ca un poem. Problema la care autorul cărții revine neîncetat este aceea a raporturilor dintre *En Sof* şi *Sefirot.* El vede în *Sefirot* nişte *Selim* (vase; cuvânt tradus în *Pentateuh* prin „ustensile") conținând ilumina imuabilă a lui *En Sof,* prin care, din cauza calităților lor diferite, ea e reflectată sub diferite forme, dând naştere tuturor schimbărilor ce se produc în univers. E un alt mod de a spune că infinitul este prezent în fiecare parte a finitului care, la rândul său, nu e decât o fază sau un „mod" al infinitului şi că, aşa cum zice undeva Cordovero, „nu există nimic în afara lui Dumnezeu"[68]. Aici, Cordovero exprimă o opinie care seamănă uimitor cu panteismul expus un secol mai târziu de Spinoza, care de altfel se pare că ar fi mărturisit că datorează mult teoriei lui Cordovero. Cu toate acestea, Cordovero salvează teismul definindu-şi poziția prin această formulă: „Dumnezeu este toată realitatea, dar toată realitatea nu e Dumnezeu[69], atitudine care a primit în filozofia modernă denumirea de „panenteism[70]".

Isaac Luna (1514-1572), supranumit „Ari" (Leul), a avut o influență încă mai însemnată decât Cordovero; el a elaborat, atât teoretic cât şi practic, doctrinele *Zoharului* cu rezultate surprinzătoare. Sistemul său este centrat pe doctrina aşa-numitului *țimțum* (contracție) care susține că creația ar fi fost precedată de o contracție voluntară, sau de o limitare de sine, a Infinitului *(En Sof),* destinată a face loc lumii finite, aceea a fenomenelor. În vidul întunecat astfel format, Infinitul a proiectat lumina Sa, dându-i în acelaşi timp „vasele" care trebuiau să-i permită să se manifeste diferit în creație. Dar unele „vase", neputând să suporte intruziunea luminii emise de *En Sof,* au cedat şi s-au spart. „Spargerea vaselor" *(şebirat ha-kelim)* a condus la o tulburare în lumea superioară, iar în lumea noastră la haos şi confuzie.

În loc să se răspândească uniform în univers, lumina venită din Infinit s-a frânt în fulgere iluminând doar unele părți ale creației fizice, lăsând altele în obscuritate; în ea însăşi, această stare este tipul răului negativ. În felul acesta, lumina şi întunericul, Binele şi Răul, au început să lupte pentru dominația lumii. Armonia divină a fost stricată, iar *Şehina,* exilată. În acelaşi timp, dispersate pretutindeni scânteile luminii divine au întâlnit peste tot obscuritatea, în aşa fel încât răul şi binele au fost în asemenea măsură amestecate încât nu există nici un rău care să nu cuprindă puțin bine şi nici un bine care să fie în întregime lipsit de rău.

Această confuzie a fost agravată de păcatul primului om. După Luria, toate sufletele destinate a forma umanitatea au fost create o dată cu Adam. Neîndoielnic, nu toate erau de aceeaşi calitate, unele fiind superioare altora, dar toate, în diverse grade, erau bune şi prin urmare între ele domnea o armonie desăvârşită. Când Adam a păcătuit, toate au fost maculate, într-o măsură depinzând de puterea de rezistență a fiecăruia, ceea ce a condus la o stricare a armoniei lor primare. A urmat o confuzie între diversele clase de suflete. Sufletele superioare s-au amestecat cu cele inferioare, cele bune cu cele rele, în aşa fel încât cel mai bun suflet a primit ceva rău, iar sufletele inferioare câte ceva bun.

Această confuzie a sufletelor este o ocazie perpetuă de rău moral, dar acest rău nu e menit să dureze: el va lua sfârşit la venirea lui Mesia, care

---

[68] Citat de G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1941), p. 253 (Trad.franc. *Les grands courants de la mystique juive,* Payot, Paris).

[69] *Loc. cit*

[70] *Panenteism,* teorie potrivit căreia „totul este în Dumnezeu"

va fi trimis de Dumnezeu să restaureze armonia originară, atât între sufletele oamenilor cât şi în întregul univers.

Dar inițiativa restaurării acestei armonii originare trebuie să vină de la omul însuşi. Adoptând doctrina zoharică a migrației sufletelor, Luria a prelungit-o prin teoria sa despre *ibur* (impregnare). Se înțelege prin aceasta că, dacă un suflet a fost prea slab pentru sarcina care trebuia să o îndeplinească pe pământ, el poate să revină în această viață terestră şi să pătrundă în sufletul unei alte persoane vii, pentru a fi susținută de ea în eforturile proprii de reparare a deficiențelor sale. În plus, un suflet mai puternic poate uneori să fie trimis pe pământ pentru a ajuta unul mai slab, hrănindu-l din propria sa substanță precum o mamă cu fătul ei.

De teoria impregnării se leagă ideea sa că împrăştierea evreilor are drept scop salvarea tuturor sufletelor omeneşti, sufletele purificate ale israeliților unindu-se cu sufletele oamenilor celorlalte popoare pentru a le elibera de sub puterea Răului. O dată cu totala separare a Binelui de Rău, atât în indivizi, cât şi în univers, va fi efectuată restaurarea armoniei originare *(tikun),* iar omul şi lumea îşi vor găsi izbăvirea.

Pentru a separa Binele de Rău din fiecare, Luria recomanda ascetismul, mortificările, postul şi abluțiunile. Dar aceste practici nu tindeau a fi decât simple adjuvante pentru om în efortul său spiritual. Ele nu comportau nici un merit care să asigure izbăvirea sau favoarea lui Dumnezeu şi nu erau nici pedepse aplicate unui trup marcat de păcat. Luria susținea că trupul este la fel de pur ca sufletul. Trupul este un vas sacru cuprinzând scânteia divină, sufletul, şi, în această calitate, este sfânt şi trebuie menținut într-o condiție bună de sănătate şi în cea mai perfectă puritate.

Dar această grijă a izbăvirii Eului nu este decât un aspect al grijii mai generale a izbăvirii întregii creații. Pe linia *Zoharului,* Luria înțelegea că preceptele, rugăciunile şi practica bunătății erau instrumente permițând grăbirea acestei izbăviri universale, dar, mergând mai departe decât *Zoharul,* el insista asupra necesității de a contribui la săvârşirea fiecărui gest de pietate cu tipuri speciale de meditație concentrată *(Kavanot),* accentuând sensul mistic pe care îl atribuia acestui gest particular.

Toate aceste idei ale lui Luria au fost reluate de misticii şcolii din Sefed, de unde provine şi cel mai reputat discipol al său, Haim Vital, originar din Calabria (1543-1620), ale cărui opere au popularizat doctrinele maestrului şi le-au răspândit printre istoricii evrei din lumea întreagă.

Dacă sub forma în care au fost prezentate aceste idei pot să pară fantastice, ele sunt însă fără îndoială foarte profunde. În ideea de *țimțum* şi pandantul său *şebirat ha-kelim,* avem de-a face, pur şi simplu, cu afirmarea existenței unei tensiuni între finit şi Infinit în desfăşurarea creației, având ca efect amestecarea Binelui cu Răul în creația fizică; tot binele manifestat de ființele create se datorează acțiunii Infinitului, în vreme ce tot răul e datorat calității de ființe finite. Răul moral nu are deci o existență proprie. El e mai curând negarea Binelui şi poate fi, ca urmare, depăşit prin forța voinței. Dar cum răul este universal, el trebuie depăşit pretutindeni. Aceasta reclamă ca interesele limitate ale Eului să se topească în interesul superior al ansamblului, iar grija îngustă a izbăvirii individuale în grija mai largă a izbăvirii universale.

Activitatea misticilor din Safed trebuie examinată în acest context cosmic. Urmărindu-şi propria perfecționare şi izbăvirea sufletelor lor individuale, ei nu pierdeau niciodată din vedere marile sarcini cosmice cărora trebuia să le facă față; a obține prin studiu, rugăciune şi pietate o

putere spirituală care să le îngăduie grăbirea izbăvirii mesianice. Aceasta era, în ultimă analiză, dorința arzătoare a misticilor din Safed şi țelul spre care se îndreptau cu fervoare eforturile lor.

De altfel, ei nu se îndoiau nici un moment de valoarea eforturilor lor permanente. Certitudinea izbăvirii finale, îmbinate cu convingerea că aportul lor era eficace, făcea ca, în pofida ascetismului lor, misticii din Safed să aibă un sentiment plenar de bucurie. Bucuria era, într-adevăr, una din principalele caracteristici ale vieții lor spirituale. Ei şi-au exprimat această bucurie într-un mare număr de practici inspirate, precum în opere liturgice care, în virtutea frumuseții lor şi a capacității lor formative, sunt printre cele mai desăvârşite lucrări de poezie religioasă din lume. Cea mai reputată este *Leha Dodi* (Vino, prietenul meu), imn al cărui autor Solomon Alkabeț (1505-1572) avea obiceiul să-1 intoneze cu prietenii săi ieşind în câmp vineri, la apusul soarelui, pentru a saluta logodnica *Şabatul,* şi care ocupă în prezent un loc de cinste în aproape toate liturghiile sinagogale:

Vino, prietenul meu: iată Logodnica;
Vino, prietenul meu: să salutăm Şabatul.

Un alt imn, mai puțin cunoscut, dar adeseori cântat de credincioşi este *Iedid Nefeş* (Prea Iubitul sufletului), de Eleazar Askari (sec. XVI) care respiră o dragoste pasională pentru Dumnezeu; iată primele două strofe:

Prea-Iubitul sufletului nostru, o, Părinte al bunătății;
Înclină slujitorul tău sub voința Ta;
Precum un cerb însetat care aleargă să se prosterne
În fața Majestății ce umple ceru-ntreg,
Căci dragostea Ta e dulce ca cea mai dulce miere
Mai dulce decât blândețea omului.
Lumea şi toate bunurile ei au splendori delicate,
Dar după iubirea Ta tânjeşte inima noastră.
O, Dumnezeul Meu, salvează-mă. Te rog, şi arată-ne
Din înalta Ta splendoare toate farmecele sacre.
Atunci voi deveni puternic şi mă voi bucura
De-o veşnică şi sfântă bucurie[71].

Tot şcolii din Safed îi datorăm majoritatea imnurilor de mulțumire *(zemirot),* cântate în familiile evreieşti în cursul meselor de *Şabat.* Cel mai popular este acela care are drept refren: „Această zi este pentru Israel o lumină şi o veselie". Atribuit lui Isaac Luria, acest cânt exprimă bucuria reală a *Şabatului,* care aduce „darul unui suflet nou" celor neliniştiți şi îi consolează pe cei cu spiritul captiv. Un alt cântec, devenit extrem de popular, deşi e scris în arameică, este *Iah Ribon Olam* de Israel Najara (circa 1550-1620) (O, YHVH, Suveran al lumii), care este în acelaşi timp o laudă adusă lui Dumnezeu şi o implorare ca să vină izbăvirea; poem pus pe muzică de nenumărate ori. De asemenea, foarte popular este „Cântul Păcii", cântat în familiile evreieşti vineri seara, înainte de mese, pentru a saluta îngerul *Şabatului* care, potrivit *Talmudului,* însoțeşte pe fiecare cu binecuvântări când revine de la Sinagogă, unde a salutat *Şabatul.* Tot de la Safed vine obiceiul ca soțul să recite la el acasă, vineri seara, ultimul capitol al *Proverbelor,* laudă lui *Eşet Hail* („Femeia virtuoasă"), soție şi

---

[71] Tradus în engleză de prof. S.S. Cohon şi citat de A.Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy* (New York, 1932), p. 52

mamă ideală.

Această şcoală se află şi la originea unor obiceiuri care tind să îmbogăţească viaţa spirituală a lui Israel şi conduc la pietatea interioară. Citãm un obicei încă larg răspândit de a petrece toată noaptea studiind *Tora* în ajunul sărbătorii Revelaţiei, în amintirea pregătirilor făcute de israeliţi pentru primirea celor Zece Porunci; sau ajunul celei de-a şaptea zi a Sărbătorii Tabernacolelor, care este pentru *Cabala* o semi-zi a judecăţii, deci un ecou al zilei de Iom Kipur.

Printre alte inovaţii ale şcolii din Safed, citãm rugăciunile de la miezul nopţii *(tikun Hazot)* lamentaţii cu privire la distrugerea Templului şi la exilul *Şehinei* ca şi postul din ajunul Lunii-Noi, post instituit de Cordovero, sub denumirea de micul Iom Kipur *(Iom Kipur Katan),* luna nouă fiind un timp potrivit reînnoirii lunare a forţelor spirituale.

Misticii din Safed au prescris şi recitarea de meditaţii speciale înainte de a îndeplini orice act de pietate. Majoritatea acestor meditaţii îndrumă spiritul adoratorului către sensul mistic al gestului pe care este pe punctul de a-l face, ca şi către efectele sale în lumea superioară. Cu toate acestea, unele din ele nu sunt decât îndemnuri pentru o bună conduită: ele respiră cel mai nobil şi cel mai universal umanism. Aceasta nu ar trebui să mire, este vorba de o consecinţă naturală a concepţiei safedice a universului, sistem deplin unitar, ale cărui părţi depind unele de altele, orice fapt, orice cuvânt şi chiar întreaga gândire care afectează una dintre ele nu poate rămâne fără efect asupra celorlalte părţi. Astfel, iubirea pentru toate fiinţele umane, inclusiv pentru neevrei, constituie una din trăsăturile distinctive ale misticilor din Safed, care făceau din aceasta o condiţie prealabilă a dobândirii de merite din partea Spiritului Sfânt. În câteva din meditaţiile lor, misticii din Safed au făcut o adevărată profesiune de credinţă a acestei iubiri universale. În această privinţă, meditaţia de seară este izbitoare: „Dumnezeu al universului, îi iert pe toţi cei ce m-au supărat şi mi-au făcut rău, care m-au atins în fiinţa mea, în onoarea mea, în bunurile mele, fie cu vrere sau involuntar, în fapt sau în gând. Nimeni să nu fie pedepsit din cauza mea!" Meditaţia care precede o rugăciune are acelaşi caracter: „Iau asupra mea respectarea poruncii: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi"[72].

De la Safed, doctrina *Cabalei* s-a extins şi la alte centre evreieşti din Palestina: Tiberiada, Hebron şi Ierusalim, ca şi la marile centre din diaspora: Italia, Germania şi Olanda. Fluxul misticismului a pătruns şi în Polonia unde, între alţii, Isaia Halevy Horowitz (circa 1570-1630), autorul celei mai admirate şi citite lucrări, *Şnei Luhot ha-Berith* (Cele două Tabele ale Alianţei), a făcut mult pentru expansiunea patrimoniului cabalistic printre evreii Europei răsăritene. Interesul stârnit în întregul Israel de noua doctrină mistică a făcut ca evreii din numeroase ţări să adopte rapid majoritatea obiceiurilor create de Safed, din care o bună parte a căpătat caracter normativ în toate comunităţile. Dar, în pofida influenţei propagate din Safed, *Cabala,* ca mistică, a rămas rezervată unei elite de cărturari şi nu a devenit o hrană spirituală pentru mulţimea ignorantă. Au trebuit aşteptate secolul XVIII şi naşterea Hasidismului pentru ca masele să beneficieze direct de doctrina lui Luria, iar *Cabala* să aibă o audienţă mai vastă; doctrină care, cu toată pierderea elanului originar, fidelitatea s-a păstrat, în aşa fel încât şi azi se resimt încă efectele ei benefice.

---

[72] Inovaţiile lui Luria şi alte obiceiuri venite de la şcoala din Safed au fost reunite şi ataşate la *Cartea de Rugăciuni de rit Sefard* sub denumirea de *Sidur Ari*

Acest capitol nu se poate încheia fără să menționăm extraordinara influență a *Cabalei* asupra lumii neevreieşti. Ea a interesat mult pe Reformatori, care au găsit în misticismul său un puternic aliat în opoziția lor la scolastica medievală.

Mişcările mistice creştine erau atrase de *Cabala* în mod deosebit, fiindcă le oferea multe instrumente prețioase pentru cercetările lor esoterice; şi de către *Cabala* se îndreaptă ocultiştii moderni în eforturile lor pentru a da un fundament noului ansamblu al cunoaşterii.

20. Aportul rabinismului medieval

Ultimele două capitole vor arăta că filozofia evreiască şi *Cabala* au adus fiecare o contribuție particulară la iudaism, cea dintâi clasificându-i doctrinele în lumina națiunii, cea de a doua dovedindu-i misterele cu ajutorul iluminărilor mistice. Dar nici una, nici alta nu erau ferite de pericolele proprii raționalismului şi respectiv a misticismului. Pe de o parte, raționalismul riscă să dobândească o nuanță de scepticism, amenințând să slăbească şi uneori chiar să lichideze religia, pe de altă parte, misticismul este susceptibil să cadă în subiectivism conducând la antinomism[73] şi chiar la anarhie spirituală. Conştientizarea fiecărui gen de pericol a suscitat opoziția deja menționată a filozofiei evreieşti, iar pe mulți cabalişti i-a determinat să se opună vulgarizării doctrinelor lor.

Dacă totuşi, în general, iudaismul a putut să depăşească aceste pericole, acest fapt se datorează autorității şi influenței rabinilor evului mediu (eră care pentru evrei a ținut până la sfârşitul sec. XVIII). Menținând şi dezvoltând tradiția talmudică şi gaonică, moştenită nemijlocit, rabinismul medieval a putut defini limpede normele de acțiune pentru fiecare situație nouă, să dirijeze astfel existența indivizilor şi comunității de la detaliul cel mai intim sau de ordin religios, până la lucrurile de ordin secular şi complet exterioare. În felul acesta, rabinismul medieval a conferit vieții evreieşti o disciplină internă care, fără să supună sau să abrutizeze spiritele, a salvat iudaismul de la excesele raționalismului şi misticismului.

Acest aport unic al rabinismului medieval, denumit în ansamblu *Halaha* (Lege), cuprinde trei mari diviziuni: (1) comentarii la *Talmud* (2) coduri şi (3) *responsa.* Fiecare dintre aceste trei diviziuni îşi are antecedentele în epoca gaonică. Dar sub rabinismul medieval ele şi-au atins apogeul. Declinul gaonatului în secolul XI, a pus capăt centralizării. De acum înainte, doctorii şi textele lor individuale au luat locul gaonimilor şi şcolilor lor. Un prinț al comentatorilor şi-a făcut apariția în Franța, în persoana lui Rabi Solomon ben Isaac, din Troyes (1040-1105), poreclit cu afecțiune Raşi[74], care a exercitat o influență profundă asupra gândirii şi educației evreieşti. Comentariul său, cuvânt cu cuvânt, al întregului *Talmud* aproape, în care fiecare frază, idee şi cuvânt, oricât de puțin importante ar fi fost, sunt interpretate sau explicate, a constituit chiar imediat după apariția sa, auxiliarul indispensabil al celor ce predau sau studiau *Talmudul.*

Opera lui Raşi a fost continuată de către o şcoală de talmudişti numiți Tosafişti, *tosafot* (adăugiri) pe care ei le făceau la comentariul

---

[73] Antinomism, orientare contrară legalității, acolo unde o lege, o ordine religioasă ajunge să domine, dar e contestată

[74] Inițiale ebraice de la Rabi Şlomo Iţhaki

Talmudului de Raşi. Ei practicau metoda dialectică şi critică, iar scopul lor era analiza cea mai riguroasă a afirmațiilor *Talmudului.* Stabilind noi principii ei au formulat legea, au adus-o la zi şi, în general, au lărgit baza studiilor talmudice.

Cum cei dintâi tosafişti au fost ginerii şi nepoții lui Raşi sau discipoli apropiați, majoritatea acestor *Tosafot* sunt produsul Şcolii franceze, dar metoda tosafiştilor s-a răspândit şi în Germania, în Provence şi în Spania, ea a ajuns chiar şi în Anglia, unde a fost reprezentată de Iacob din Orleans şi de Iomtov din Joigny, respectiv martiri ai masacrelor de la Londra (1189) şi din York (1190), apoi de Elia ben Menahem, din Londra (circa 1220 - circa 1284). Comentariul lui Raşi şi „Adăugirile" tosafiştilor, activitatea cărora a continuat până la sfârşitul secolului XIII, figurează în toate edițiile tipărite ale *Talmudului,* iar Raşi ocupă aici locul de cinste: marginea interioară a paginilor; tosafiştii figurând pe marginea lor exterioară.

Raşi, ca şi cei dintâi tosafişti, au trăit în vremea Cruciadelor (1096-1189), timp în care, pentru toți evreii Franței şi ai Germaniei cupa suferințelor s-a umplut până la revărsare. Luptând pentru supraviețuire, evreii acestor țări au manifestat puțină apetență față de filozofie şi de culturile străine, şi şi-au căutat inspirația şi forța mai curând în moştenirea proprie. Rezervându-şi energiile intelectuale ştiinței *Talmudului,* înainte de toate, mulți dintre aceştia au atins un înalt grad de măiestrie profundă şi universală. A existat deci în Franța şi Germania un număr considerabil de savanți capabili să dea indivizilor şi comunităților sfaturi practice asupra tuturor aspectelor vieții evreieşti. Dar nu acesta a fost şi cazul Spaniei

Mai favorizați, la aceea epocă, evreii Spaniei au fost atraşi de cultura generală, oarecum pe seama frecventării *Talmudului,* cu excepția câtorva spirite strălucite şi enciclopedice, au trebuit, pentru a reglementa viața religioasă şi comportamentul, să se limiteze la autorități datând din epoca gaonilor. Or, aceste lucrări vechi erau prea fragmentare şi prea formale pentru a satisface cererea în creştere de ştiință care dăduse naştere şcolilor din Occident. Aceasta 1-a determinat pe Isaac ben Iacob Alfasi, din Lucena (1013-1103) să alcătuiască, sub titlul de *Halahot* (legi), un cod, prezentându-se ca un *Talmud* abreviat, în care el reproducea considerații practice în urma explorării dezbaterilor talmudice încheiate printr-o decizie. Au urmat mai multe coduri, unele mai extinse, altele mai reduse; dar codificarea cea mai sistematică şi mai completă a fost elaborată de Moise Maimonide în *Mişne Tora* (a Doua Toră), numită *Iad ha-hazaka* (Mâna puternică), care dorea să fie, în acelaşi timp, o călăuză pentru vremea sa şi un fundament al viitorului Stat evreu. În locul unui rezumat sec, halahic, al şcolilor gaonice sau al metodei mai discursive a lui Alfasi, Maimonide folosea metoda istorică, acoperind întreg domeniul ținând de *Halaha* de la *Biblie* până la epoca sa, trecând prin toate fazele devenirii sale. Cum se exprima el în Introducere, țelul său era să prezinte o asemenea lucrare încât oricine o va citi după Legea scrisă va găsi aici totalitatea Legii orale şi nu va avea nevoie să studieze nici o carte intermediară. El a introdus deci în codul său legi, care nu mai erau în vigoare, precum cele care se refereau la Templu şi la sacrificii, ca şi la teologie şi morală.

Codul lui Maimonide este exemplul tipic al forței disciplinei halahice asupra unui spirit rațional, el însuşi fiind un caz evident. În pofida tuturor eforturilor sale pentru a concilia iudaismul cu gândirea timpului său, Maimonide nu a lăsat ca judecata sa personală să influențeze în vreun fel codificarea legilor şi a practicilor evreieşti, aplicând doar strict

principiile bine definite şi recunoscute de *halaha.* Se constată, prin urmare, faptul că în codul său figurează reguli talmudice pe care el însuşi le contestă în tratatul de filozofie, *Călăuza rătăciților.* În acelaşi timp, sub influența raționalismului său, Maimonide se abține să citeze în codul său toate cutumele populare care aveau putere de lege în epoca *Talmudului,* dar care se întemeiau mai ales pe superstiții curente. În codul său de practici, de pildă, nu există nici o urmă a unui obicei care făcea ca evreii, în vremea *Talmudului,* în teama lor de numere pare *(zugot),* să se abțină, să zicem, să bea două ceşti dintr-o băutură sau să mănânce două feluri de hrană.

Ceea ce distinge mai ales codul lui Maimonide este modul esențialmente umanist de a formula şi de a aplica legea. Dacă este extrem de riguros în ce priveşte legile proprietății, el tinde să fie indulgent în materie de ritual. Atitudinea sa se poate rezuma în aceste cuvinte: „Legea rituală a fost dată omului, iar nu omul legii rituale". El considera deci că poate uneori să fie necesară adaptarea, modificarea, chiar abrogarea unor legi, pentru, spunea el, „a readuce mulțimile la religie şi a le salva de la indiferența religioasă generală, tot astfel cum medicul purcede la amputarea unei mâini sau a unui picior pentru a salva viața „unui bolnav" *(Mamerim,* II, 4).

Umanismul său este universal: el este pentru toți oamenii şi pentru toate popoarele, fără deosebire. Acest umanism îşi găseşte expresia frapantă într-un paragraf din codul său:

„Nu doar tribul lui Levi [care a fost consacrat lui Dumnezeu], ci oricare om trăind în această lume şi care se simte chemat să se consacre slujirii şi cunoaşterii lui Dumnezeu şi care merge pe calea dreptății, aşa cum i-a poruncit Dumnezeu omului să meargă, şi care scutură jugul «a numeroase născociri ale omului», un asemenea om se sanctifică şi devine foarte sfânt. Domnul va fi partea sa şi moştenirea sa în veci şi lui i se va acorda în această lume ceea ce se va considera suficient pentru nevoile sale" *(Şemita,* n, 13).

Scris la Cairo şi încheiat în anul 1190, codul lui Maimonide s-a răspândit repede în tot Israelul şi va influența toate redactările ulterioare ale Legii evreieşti. Chiar şi într-o obşte atât de îndepărtată de Egipt ca Anglia (înainte de expulzare), Iacob ben Iuda, *hazan* (lector) al Sinagogii din Londra (circa 1287), a scris o carte intitulată *Eț Haim* (Arborele vieții), absolut în maniera lucrării *Mişne Tora;* timp de secole, cartea lui Maimonide a rămas în numeroase comunități singurul cod făcând autoritate în viața, gândirea şi practica evreiască.

Secolele următoare morții lui Maimonide au cunoscut o dezvoltare rapidă a Legii evreieşti în toate țările occidentale (Spania, Franța, Germania şi Italia), interesând toate domeniile vieții. Instrumentul acestei dezvoltări a fost *responsa,* gen literar care, aşa cum am văzut, a jucat un rol capital în epoca gaonilor, şi a continuat neîntrerupt în cursul secolelor intermediare. Printre cele mai faimoase *response* ale perioadei post-gaonice au fost acelea ale lui rabi Gherşom din Mainz (născut în jurul anului 960). El a pus fundamentele sistemului potrivit căruia s-au organizat şi s-au dezvoltat comunitățile evreieşti din Franța şi Germania, timp de o jumătate de mileniu. A fost susținătorul şi consolatorul fraților săi renani persecutați şi, în acelaşi timp, un reformator realist, adaptând numeroase legi talmudice la situația exilaților, care îl numeau „făclia" lor. Apărător zelos al drepturilor soției, el a interzis poligamia şi a decretat că nici un divorț nu va fi acordat fără consimțământul femeii. Cu toate că acestea contraziceau legea biblică şi talmudică, ordonanțele au fost acceptate definitiv de toate obştiile (cu excepția unora care trăiau în țări

musulmane) şi au devenit, în general, parte integrantă a legii evreieşti. O altă regulă celebră datorată lui Rabi Gherşom este intervenţia de a citi scrisorile destinate unui terţ, interdicţie care nu e necesar să mai fie explicată. Raşi, discipol al lui Rabi Gherşom, a scris şi el *responsе.* Multe dintre ele priveau relaţiile dintre evrei şi creştini.

El a promulgat decizia potrivit căreia creştinismul nu trebuia trecut printre cultele idolatre şi, ca urmare, legile talmudice, reglementând relaţiile economice dintre evrei şi idolatri nu se aplicau creştinilor. Aceasta permitea evreilor să folosească lucrători creştini în producerea şi distribuirea vinului, în vreme ce legea talmudică interzicea angajarea idolatrilor de teama că, în timpul lucrului, aceştia să nu facă uz de vin pentru libaţiuni în cinstea idolilor. El susţinea, de asemenea, că evreii „convertiţi" cu forţa la creştinism trebuiau trataţi cu toată consideraţia şi că, o dată reveniţi la credinţa iudaică, nu trebuia să li se reproşeze trădarea; în plus, dacă erau de spiţă sacerdotală, urma să li se recunoască toate privilegiile pe care le-au avut înaintea convertirii, de pildă acela de a fi „chemaţi" la primele lecturi ale Legii.

O dată cu Iacob ben Meir (1100-1171), numit în mod obişnuit Rabenu Tam (Maestrul nostru desăvârşit), nepotul lui Raşi, care a condus şi inspirat şcoala Tosafiştilor, *responsele* au dobândit forme noi. În locul elocvenţei formale a vechilor autori de *responsе,* Rabenu Tam a promovat dialectica şcolii sale, iar de atunci înainte *responsele* au devenit dezbateri savante de o anumită lungime.

Prescripţiile lui Rabenu Tam cuprind interdicţia de a contesta validitatea unei decizii de divorţ, o dată ce aceasta fost remisă unei femei. I se datorează şi un regulament interzicând unui evreu să dea în judecată un alt evreu în faţa unui tribunal neevreiesc, pentru a împiedica orice publicitate unei contestări între evrei, precum şi o lege care cere ca soţul să redea familiei soţiei zestrea primită, dacă soţia lui moare fără copii în decursul unui an după căsătorie.

La începutul secolului al XIII-lea începe de fapt perioada clasică a literaturii responsoriale. Aceste *responsе* au apărut din nevoi particulare ale vremii. Trăind în mijlocul unei populaţii amestecate şi expuşi la violenţa curentă a fanatismului religios şi la persecuţiile care bântuiau atunci, evreii au trebuit să edifice şi să menţină un statut propriu religios, social, juridic şi fiscal. Autorităţile evreieşti nu se puteau sprijini pe nici o forţă politică proprie. Puţina putere de care aveau nevoie trebuiau să o ceară puterii lor suzerane, dar există un resort care făcea posibilă organizarea unei vieţi publice în interiorul vieţii publice oficiale: autoritatea rabinilor. Dintre cei mai mari rabini spanioli ai epocii citǎm câteva nume: Moise ben Nahman din Gerona (1194 - circa 1270), Aşer ben Iehiel, din Toledo, (1250-1328) şi Solomon Adret, din Barcelona (1235-1310); în Germania, Meir ben Baruh, din Rothenburg (1220-1293). Fiecare dintre aceşti rabini scria *responsе* lungi şi detaliate pe probleme noi şi variate: religioase, sociale, familiale, economice, morale şi politice, ridicate de împrejurările timpului. Deşi *responsele* lor nu aveau nimic constrângător, judecăţile şi prescripţiile lor constituiau precedente judiciare care modificau legea evreiască în aplicaţiile sale la detaliile vieţii.

Diferitele contribuţii la *Halaha* după înţeleptul Maimonide făceau necesar acum un nou compendiu, rezumând tot materialul acumulat şi încorporând diferitele reguli ce vor sluji ca noi precedente pentru adaptarea legii la o situaţie nouă. În plus, Maimonide nu oferea nici surse, nici dovezi în sprijinul prescripţiilor sale, iar dacă codul său e ca atare de nedepăşit, deciziile sale sunt mult prea categorice pentru a permite dezvoltarea viitoare a Legii. Pentru a remedia aceasta, Aşer ben

Iehiel (1250-1328) a scris un faimos compendiu halahic numit *Roş,* din cauza iniţialelor ebraice ale autorului său (Rabi Aşer). Născut în Germania, el a fugit din ţară în 1303, din cauza persecuţiilor, şi s-a stabilit în Spania unde, întemeind o şcoală la Toledo, a introdus acolo metoda dialectică a tosafiştilor francezi şi germani. Lucrarea sa este alcătuită după aceea a lui Alfasi, dar el merge mai departe prin aceea că adaugă prescripţiile lui Raşi şi pe cele ale lui Maimonide. O completează, de asemenea, cu conţinutul unor *tosafot* şi o extinde cu propria sa argumentaţie, clarificându-şi şi justificându-şi deciziile. Adoptând o linie independentă, acestea sunt însă adeseori în dezacord cu Maimonide, Alfasi şi chiar cu gaonimi.

Dar lucrarea lui Aşer era prea discursivă şi prea elaborată pentru a fi ceea ce era necesar imediat: un ghid practic. Iată de ce fiul lui Aşer, Iacob (1280-1340), a scris *Sefer ha-Turim* (Cartea ordonanţărilor), în care, luând drept model pe Maimonide, mai curând decât pe Alfasi, dar omiţând toate legile căzute în desuetudine după distrugerea Templului, el sistematizează ansamblul Legii evreieşti în tot ceea ce priveşte viaţa practică, aducând-o la zi şi adăugând variante ale practicilor respectate în diferite ţări (Franţa, Germania şi Spania).

Codul lui Iacob, numit de obicei *Tur,* se distinge prin claritate şi prin planul său logic; el cuprinde patru părţi: (1) *Orah Haim* (Drumul vieţii), legi referitoare la sinagogi, rugăciuni, Şabat, sărbători şi posturi; (2) *Iore Deah* (Doctorul Cunoaşterii), legi asupra alimentaţiei, caritătii, respectul părinţilor, doliu, etc; (3) *Eben ha-Ezer* (Piatra de sprijin), legi privind căsătoria şi divorţul, aspectele lor civile şi religioase, etc; (4) *Şoşen ha-Mişpat* (Pectoralul judecăţii), procedura legală, legile civile şi criminalistice).

Codul lui Iacob se întemeiază înainte de toate pe deciziile tatălui său. Cu toate acestea, el citează diverse alte autorităţii post-talmudice, îndeosebi pe Alfasi şi Maimonide, observând şi divergenţele lor şi încheie invariabil disputa raportând-o pur şi simplu la opinia tatălui său, fără a-şi îngădui să propună o rezolvare categorică.

Câţiva ani după moartea lui Iacob ben Aşer (1340) au survenit în viaţa evreilor schimbări tragice, nu doar în Germania şi Franţa, ci şi în Spania. Furia persecuţiilor antievreieşti declanşate de Cruciade au continuat neîntrerupt, atingând apogeul la 1348, în anul Ciumei; comunităţi evreieşti au fost distruse în întregime în Germania, ca şi în Franţa, iar evreii au fost, în cele din urmă, alungaţi în 1394. În Spania, unde ei fuseseră trataţi mai bine decât în restul Europei, anul 1391 cunoaşte totuşi zile sângeroase la Sevilla, când mii de evrei au fost masacraţi, ceea ce nu a fost decât preludiul unei lungi serii de nenorociri culminând, în 1492, cu expulzarea. Circa 300.000 de evrei au fost constrânşi să părăsească ţara. Majoritatea exilaţilor din Spania şi-au găsit azil în provinciile mediteraneene ale Imperiului turc, cuprinzând şi Palestina. Aceasta a determinat o resurecţie a Ţării Sfinte, după mai multe secole de sterilitate relativă. Unii evrei au plecat în Lumea Nouă, descoperită providenţial de Cristofor Columb (care trece el însuşi drept evreu), chiar în anul expulzării. Pe de altă parte, exilaţii din Franţa şi Germania s-au stabilit parţial în Italia, dar mai ales în Polonia, ţară care le-a servit de refugiu de la începutul Cruciadelor. Unul dintre efectele acestei noi împrăştieri 1-a constituit o confuzie încă mai mare în evantaiul ritului şi al legii. În numeroase locuri au apărut comunităţi mixte, alcătuite din evrei veniţi din ţări diferite, având obiceiuri diferite, ceea ce a condus la dispute. Epoca cerea o autoritate care să fie acceptată de întregul Israel. Exista, desigur, *Tur,* care a răspuns tuturor

problemelor timp de aproape două secole, dar, aşa cum am observat, acesta se ferea să ofere decizii care să satisfacă autoritățile recente în aspectele controversate, aşa încât rămânea o carte de referință pentru erudiți, mai degrabă decât un *vademecum* pentru popor. De altfel, după *Tur, Halaha* nici pe departe nu a rămas inactivă. S-au făcut cunoscute mari autorități ca Nisim ben Reuben, din Gerona (născut în jurul anului 1340), Iomtov ben Abraham Işbili (decedat la 1360), Isaac ben Şeşet Barfat (1326-1408), toți din Spania; Simon Duran (1361-1444) din Alger şi Iosef Colon (decedat în 1480) din Italia, în mâna cărora *Halaha* s-a dezvoltat creând noi precedente, care nu puteau ignora nevoia unui cod reclamând o validitate universală. Toate acestea l-au determinat pe Iacob Berab (1474-1546), savant din Spania, refugiat în Palestina cu mai mulți compatrioți, să încerce întemeierea unui Sanhedrin care, ca în trecut, trebuia să aibă autoritatea supremă asupra tuturor comunităților dispersate. Dintr-o cauză sau alta, tentativa s-a soldat cu un eşec, dar Berab apucase să „numească" în Sanhedrinul său patru savanți, între care pe Iosef Caro (1488-1575), alt refugiat spaniol, unul dintre cei mai eminenți legişti ai generației sale. Numirea lui Caro a avut urmări incalculabile asupra viitorului iudaismului. Ea i-a insuflat lui Caro sentimente misionare. Se simțea chemat să furnizeze acest instrument de unificare pe care instituția proiectată de Berab nu ajunsese să-l realizeze. El nu va fi altul decât *Şulhan Aruh* (Masă orânduită). Luând drept autorități pe Alfasi, Maimonide şi Aşer, Caro a hotărât să confere autoritate opiniilor la care doi dintre cei trei savanți ar fi subscris, în afara cazurilor respinse de majoritatea autorităților vechi, şi a fixat legea potrivit acestui principiu. În felul acesta, prin codul care urmează cu exactitate planul lui *Tur,* Caro a realizat unificarea Legii.

Dacă Maimonide, aşa cum am subliniat, reprezintă un exemplu disciplinar al *Halahei* asupra spiritului unui raționalist, Iosif Caro este un exemplu al puterii acesteia asupra unui spirit mistic. Caro era una din luminile şcolii mistice din Sefed şi efectuase experiențe mistice. El susținea că ar fi primit instrucțiuni de la un mentor ceresc *(maghid)* pentru tot felul de subiecte personale. Cu toate acestea, în lucrările sale asupra Legii, Caro rămâne un gânditor limpede, logic şi exact, nelăsând niciodată ca iluminările sale secrete să intervină în interpretarea sa şi în aplicațiile Legii. În realitate, misticismul său e acela care nu numai că i-a inspirat codul, ci i-a dat şi curajul de a formula decizii, chiar contrare opiniilor celor mai vechi şi eminente autorități. Mentorul său ceresc nu era altcineva decât *Mişna* personificată, care i se revela lui, deoarece se consacrase intens studiului acesteia, iar viziunile *Mişnei* erau acelea care l-au determinat să facă pentru vremea sa ceea ce Rabi Iuda Prințul, autorul *Mişnei,* făcuse pentru timpul său.

Şulhan Aruh a fost tipărit pentru prima oară la Veneția, în 1565, iar apariția sa, după mărturia generală, a făcut epocă. Totuşi, în pofida marilor sale calități şi a imenselor servicii aduse, autorul cărții a avut de înfruntat o puternică opoziție, mai ales în Polonia, deoarece centrul vieții şi gândirii evreieşti se mutase din Germania în această țară, iar de polonezi depindea în întregime acceptarea sau refuzul autorității lui Caro.

Codul lui Caro, aşa cum am văzut, era în esență bazat pe deciziile lui Alfasi, Maimonide şi Aşer, toți spanioli, şi țineau prea puțin seama de opiniile savanților franco-germani, care contribuiseră şi ei substanțial la dezvoltarea *Halahei.*

Caro a neglijat deciziile tosafiştilor francezi care nici nu figurau printre acelea ale lui Aşer. În sfârşit, citindu-l pe Caro, nu ai fi crezut că au existat mari savanți germani ca Iacob Halevi Möllin, cunoscut sub

numele de Maharil (decedat la 1427), Israel Isserlein (decedat la 1460) şi Israel Bruno (1410-1480), toţi maeştri în domeniul legii rabinice. Se resimţea îndeosebi dispreţul total al lui Caro pentru obiceiurile locale, pentru acel *Minhag,* al aşchenazimilor (cuprinzând pe evreii din Polonia, Lituania, Rusia şi Volhynia), obiceiuri distincte de cele ale sefardimilor. Or, aceasta era o omisiune gravă într-un cod care pretindea să fie de folos evreilor din lume. *Minhagul* (obicei), care exprima sentimentele profunde ale poporului, avusese întotdeauna forţă de lege. Această calitate îi fusese recunoscută încă de *Talmud.* Acolo unde uzul (codificat sau popular) intră în conflict cu legea civilă, fie că este vorba de ritual, de căsătorie sau de divorţ, *Talmudul* decide „să se urmeze întru totul obiceiul local". În special evreii din Germania i-au acordat importanţă, iar ei au elaborat o serie de lucrări intitulate *minhaghim* (cutume) care înregistrau toate obiceiurile comunităţilor evreieşti din Germania, conferindu-le forţă de lege. Cea mai reputată dintre aceste lucrări este cartea de *minhaghim* a lui Iacob Halevi Möllin, căruia i se datorează o mare parte din ritualul sinagogal al aşchenazimilor, valabil până în zilele noastre. Or, în codul lui Caro nici vorbă despre această lucrare sau despre altele asemănătoare.

Acestea erau lacunele din *Şulhan Aruh,* care trebuiau remediate pentru a fi acceptat de toţi. O asemenea lucrare a fost întreprinsă de Moise Isserles din Cracovia (circa 1520-1572). Recunoscând meritul excepţional al codului lui Caro, el a căutat să-l facă încă mai util completându-l cu glose, critici sau adăugiri, în care a introdus opinii ale unor autorităţi franceze şi germane, cu toate că ele se deosebeau de cele codificate de Caro, ţinând în special seama de *minhag*-ul aşchenazimilor.

Din 1578, glosele Isserles figurează invariabil în textul lui *Şulhan Aruh,* deosebindu-se doar prin caracterele tipografice, mai mici, purtând menţiunea *„haga"* (glosă). O jumătate de secol după apariţia sa, această lucrare compozită era universal acceptată, şi până în zilele noastre e codul de legi şi de practici evreieşti care se bucură de cea mai mare autoritate.

Deşi *Şulhan Aruh* este în principal o culegere de legi, cartea este departe de a fi o colecţie de texte aride; ea este străbătută de un suflu de pietate profundă şi de înţelepciune morală. Primele sale cuvinte dau tonul întregii lucrări:

„Trebuie ca omul să dobândească forţa leului trezindu-se dis-de-dimineaţă pentru a sluji Creatorului său, pentru a deştepta zorii".

Acelaşi ton pios se regăseşte în capitolele introductive de legile referitoare la rugăciune:

„Cel ce se roagă trebuie să-şi concentreze spiritul asupra cuvintelor pe care le scapă buzele sale, să-şi imagineze că Prezenţa divină este în faţa lui şi să îndepărteze toate gândurile care îl distrag de la rugăciune. El trebuie să-şi reamintească faptul că, dacă ar trebui să vorbească înaintea unui rege din carne şi sânge, ar fi nevoit să-şi ordoneze cuvintele şi să le pronunţe cu precizie, în aşa fel ca să nu se bâlbâie; cu atât mai mult el trebuie să ştie să se poarte înaintea Regelui regilor, Sfântul, binecuvântat fie El, care cercetează toate gândurile... Dacă atunci când se roagă îi vine un gând profan, el trebuie să se oprească până ce acesta îl părăseşte; în plus, este necesar ca el să cultive gânduri care fac inima smerită şi o conduce către Tatăl ceresc..."

Şulhan Aruh a avut drept efect unificarea într-o largă măsură a practicilor cultului evreiesc. Cu toate acestea, el nu a pus capăt dezvoltării Legii iudaice. Într-adevăr, pentru rabin nici un cod nu este considerat definitiv. În spatele acestor coduri se află *Talmudul,* iar autoritatea excepţională de care se bucură *Şulhan Aruh* se întemeiază

tocmai pe faptul că el ar corespunde cel mai bine interpretării *Talmudului.* Dar însuşi faptul că *Şulhan Aruh* depinde de *Talmud,* dă fiecărui rabin dreptul să decidă, referindu-se la sursele talmudice, independent de *Şulhan Aruh,* chiar împotriva deciziilor sale. Acest drept, recunoscut din punct de vedere teoretic, deşi arareori exercitat, în pofida acceptării codului lui Caro, indică totuşi supleţea Legii evreieşti. După *Şulhan Aruh* au continuat să apară neîncetat comentarii care s-au inspirat din acesta, ca şi numeroase *response* pentru a lumina, extinde sau adopta prescripţiile la cerinţele împrejurărilor, făcând imposibilă stagnarea legii.

Şulhan Aruh nu a înlocuit studiul *Talmudului,* aşa cum se temuseră contemporanii eminenţi ai lui Caro şi ai lui Isserles. Dacă această teamă a fost inutilă faptul se datorează în mare măsură eforturilor unui anumit număr de savanţi eminenţi ai epocii pentru care *Şulhan Aruh* era pe cale să devină manualul universal al vieţii evreieşti. Mai ales sub influenţa unor oameni ca Meir ben Ghedalia, din Lublin (1559-1610), Samuel Eliezer Edels (1565-1632) şi Iomtov Lippman Heller (1579-1654) studiul *Talmudului* a ajuns să atragă în Polonia, unde atinsese deja un nivel elevat, mulţimi mai numeroase ca oricând. Pretutindeni acolo în Polonia, Lituania şi Volhynia au apărut centre talmudice *(ieşivot)* mari şi mici. La mijlocul secolului al XVII-lea aproape toate comunităţile acestor ţări aveau o şcoală talmudică. În aceste şcoli s-au elaborat noi metode de studiere a *Talmudului,* cuprinzând exerciţii extrem de ingenioase, care fascinau îndeosebi spiritele tinere, şi care au avut o influenţă considerabilă asupra dezvoltării ulterioare a studiilor talmudice, influenţă ce durează şi în prezent. Tot din aceste şcoli au ieşit majoritatea marilor rabini şi savanţi ai comunităţilor aşchenaze din lumea întreagă. In ce priveşte comunităţile sefarde, ele au recrutat conducători spirituali şi rabini din *ieşivot* orientale, mai ales din Ţara Sfântă: Ierusalim, Hebron şi Safed.

Cert este faptul că *Şulhan Aruh* a satisfăcut toate speranţele autorului său. Cartea a constituit cea mai mare forţă de coeziune a iudaismului şi a impus evreilor o uniformitate de proiecte şi de acţiune, care l-a menţinut până în zilele noastre ca popor, în pofida diverselor patriotisme locale şi a conflictelor de interese.

Pe linia directă a doctrinei talmudice, rabinismul medieval nu s-a interesat doar de aspectul legal şi ritual al Iudaismului *(Halaha),* ci cu pasiune şi de complementul său moral *(Agada).*

A rezultat din aceasta o abundentă literatură morală la care au contribuit cei mai mari legişti. Scopul acestui gen literar era să favorizeze interiorizarea preceptelor şi îndatoririlor, atât rituale cât şi etice, cerute de iudaism. Pe această cale se căuta cultivarea unei pietăţi şi a unei virtuţi cât mai elevate. Se insista îndeosebi pe următoarele teme: teama şi iubirea de Dumnezeu, iubirea de aproape şi solidaritatea umană, puritatea de acţiune, a cuvântului şi a gândirii, blândeţea, sinceritatea şi onestitatea faţă de toţi, evrei şi neevrei.

Am amintit deja despre opera morală a lui Bahia ibn Pakuda, filozoful, şi de aceea a lui Iuda ha-Hasid, misticul; şi unul, şi celălalt au fost citiţi şi studiaţi îndelung. Menţionăm acum câteva dintre cele mai importante lucrări ale epocii următoare, care au exercitat a influenţă considerabilă asupra evreilor şi a comportamentului lor.

Cea mai veche dintre aceste lucrări este *Şaare Ţeşuva* (Porţile căinţei), de Ionas Girundi (decedat la 1263), care a scris comentarii copioase la codul lui Alfasi. Cum o indică şi titlul, tratatul său de morală este consacrat penitenţei şi perfecţionării, atât religioase cât şi morale; mulţi evrei pioşi îl studiază, încă în zilele noastre, între Anul Nou şi Iom

Kipur.

Imitat după tratatul de morală al lui Bahia, *Sefer ha-Iaşar* (Cartea Drepților) este scrisă o alta de Zaharia ha-Ievani (Grecul) (decedat la 1394). Acest autor, născut în Grecia, descrie în cartea sa obstacolele interioare ale unei vieți drepte şi bune: superficialitate şi plăcere, mânie, lene, linguşire, aroganță, etc, şi oferă sfaturi pentru a le depăşi.

Printre tratatele de morală, în limba ebraică, cele mai apreciate şi mai populare ale Evului Mediu, citățm *Menorat ha-Maor* (Lampa Luminii) de Isaac Abohab (circa 1492), unul dintre cei mai mari. specialişti ai *Talmudului* din vremea sa şi autor al unor lucrări de drept. *Menorat ha-Maor* constă în mare parte din maxime religioase şi morale extrase din *Talmud* şi din *Midraş,* dar orânduite savant sub diferite titluri, şi împănate cu numeroase şi frumoase fabule, parabole şi reflecții personale ale autorului care dau cărții un farmec deosebit bucurându-se de aceea de o popularitate considerabilă printre bărbați şi femei, pentru care motiv a şi fost tradusă în iudeo-germană (idiş), limba maternă a majorității evreilor din Europa răsăriteană.

Un alt tratat de morală extrem de popular, deşi lipsit de originalitate, este acela al lui Iacob ben Habib (începutul secolului XVI) care reuneşte toate pasajele hagadice din *Talmudul babilonian,* în ordinea stipulată în original. Tot atât de citit e şi *Reşit-Hohma* (Începutul Înțelepciunii), de Elie di Vidas (decedat la 1518), colorat de misticism, tratând despre teama şi iubirea de Dumnezeu, despre sfințenie, blândețe, răbdare şi moralitate personală şi socială.

S-a bucurat de mult succes şi o lucrare anonimă *Orhot Zadikim* (Căile drepților); scopul autorului este de a-l învăța pe om cum să-şi pună virtuțile personale în slujba lui Dumnezeu şi a aproapelui. Orice faptă bună îşi are temeiul în teama de Dumnezeu: „Teama de Dumnezeu este legătura care uneşte virtuțile într-un tot organic; ea este ca un fir ce ține împreună un colier de perle; se taie firul, perlele se împrăştie. Tot astfel, dacă slăbiți teama de Dumnezeu, virtuțile devin zadarnice".

Se utilizează până în zilele noastre o culegere de texte, pentru cei ce aspiră la o disciplină religioasă şi morală, intitulată: *Mesilat Ieşarim* (Calea oamenilor drepți), de Moise Haim Luzzatto (1707-1747) care marchează drumul sfințeniei.

Acest gen literar cuprinde „Testamente morale" *(zavaot)* lăsate de părinții copiilor lor ca ultimă dorință. Există un mare număr de astfel de lucrări, dar cea mai cunoscută este *Testamentul lui Aşer ben Iehiel* (legist amintit chiar în acest capitol), testament care a pătruns în unele cărți de rugăciune: se recită din acesta câte un fragment în fiecare zi a săptămânii.

În prezența unui tezaur imens de resurse morale oferite de *Talmud* şi de *Midraş,* moraliştii evrei ai evului mediu au avut puține ocazii de a fi originali. Cu toată această limitare, opera lor prezintă o puritate şi o amploare greu de regăsit în oricare altă literatură morală a lumii. În această privință, este izbitoare mărturisirea unui profesor german din secolul al XIX-lea care, descoperind *Testamentul moral al lui Aşer,* s-a simțit dator să spună că „Nimic de acest gen nu s-a putut auzi chiar de la un creştin din vremea sa"[75].

Câteva cuvinte extrase din acest *Testament,* printre multe citate posibile, vor fi suficiente pentru a confirma această judecată:

„Nu fiți gata de ceartă; evitați promisiunile şi implorările pasionale, râsul şi mânia neînfrânate... Evitați toate faptele mincinoase... Renunțați

---

[75] V. Leopold Zunz, *Zur Geschichte und Literatul;* p. 123

să apelați la orice sprijin uman şi nu faceți din aur prima voastră grijă, căci e primul drum spre idolatrie. Dați mai degrabă bani decât vorbe bune. Cât despre vorbe rele, gândiți-vă de două ori înainte de a le rosti. Ceea ce s-a spus în prezența voastră, chiar dacă nu s-a spus că e un secret, nu povestiți altora, iar dacă cineva vă spune o întâmplare, nu-i spuneți că ați mai auzit-o. Cât priveşte bunurile acestei lumi, nu vă fixați privirea la cei ce posedă mai mult decât voi, ci la cei ce sunt în urma voastră. Nu vă puneți vanitatea în acel triumf meschin de a arăta că voi aveți dreptate şi că voi sunteți mai înțelepți ca toți; nu ați avea nici o uncie de înțelepciune în plus... Fiți cei dintâi care să salutați pe oricine, fără deosebire de religie; nu supărați pe cineva de altă confesiune"[76].

Sunt cu adevărat gânduri frumoase, bine exprimate şi care dau o idee corectă despre perlele de care este plină literatura morală a rabinilor evului mediu.

Această literatură cuprinde şi colecții de discursuri religioase şi morale *(druş)* care au apărut în secolul XVI şi au ajuns astăzi la un ansamblu voluminos. La origine, predici rostite în fața unor adunări, aceste discursuri, având fiecare o „temă centrală", pe baza unui plan logic şi o expunere clară, aveau drept țel să fortifice şi să aprofundeze conştiința religioasă, să înnobileze sentimentele, să purifice instinctele şi, în acelaşi timp, să condamne slăbiciunea şi abuzurile care erau prezente în practica religioasă şi morală, fie în viața indivizilor, fie în cea a comunităților. În această calitate, se poate spune că aceste discursuri au pus fundamentele omileticii evreieşti contemporane.

Cea mai veche dintre aceste colecții intitulată *Nefuzat Iehuda* (Dispersații lui Iuda), o datorăm lui Iuda Moscato (prima jumătate a secolul XVI), cel mai strălucit specialist al genului. Azaria Figo (născut în 1579), contemporan cu Moscato, dar mai tânăr, a fost puternic influențat de acesta; discursurile sale se caracterizează prin idei sociale ce decurg din explorarea intensă a spiritualității profeților. Ambii erau italieni, dar metoda lor nu a întârziat să se răspândească în Polonia, unde Solomon Efraim Lunschitz (decedat la 1610), datorită valorii literare a producției sale şi a profundei spiritualități a gândirii sale, a devenit cel mai ilustru reprezentant al genului.

Rabinismul medieval are, de asemenea, la activul său ceea ce are mai esențial literatura pietistă în limba ebraică. Reluând tradiția anticelor *paitanim* palestiniene, cei mai importanți reprezentanți ai genului au compus numeroase lucrări pentru sinagogi, adecvate diverselor dispoziții ale momentelor liturgice: vesele, solemne sau triste, pentru toate sărbătorile şi zilele de post, ca şi pentru Şabaturile speciale. Unii dintre cei mai mari poeți liturgici, de pildă, Meşulam ben Calonimos (secolul X) şi Simon ben Isaac ben Abun (secolul XI), au fost rabini de renume. O bună parte din poemele liturgice au fost compuse de Rabenu Gherşon şi de Raşi; tot astfel, numeroşi tosafişti au fost poeți liturgici, iar unul din cele mai cântate imnuri, la sinagogă, în ajun de Iom Kipur, a fost compus de un tosafist englez Iomtov din York.

Tot rabinilor Evului Mediu le datorăm numeroase comentarii biblice în care *Halaha* şi *Agada* se articulează într-o perfectă unitate. Cel mai vestit este acela al lui Raşi care, remarcabil prin limpezimea şi arta sa inegalată de a da noțiunilor mai complexe din text o explicație simplă şi naturală, a pus la dispoziție nu doar a savanților, ci şi a oamenilor de rând o tradiție a ştiinței biblice de aproximativ trei milenii. La fel de apreciat de evrei ca şi comentariul său la *Talmud,* acest comentariu biblic

---

[76] V. Israel Abraham, în: *Jewish Quarterly Review,* 1891, p. 475 şi urm.

a influențat mult şi lumea creştină. Nicolas de Lyra (1265-1349), important canonic între Evul Mediu şi Reformă, îl citează pe Raşi la fiecare pagină a *Comentariilor* sale care, la rândul lor, au constituit una din principalele surse de care s-a servit Luther pentru traducerea sa. Mai multe interpretări ale lui Raşi au intrat şi în versiunea Regelui James (versiune biblică „autorizată" de Biserica anglicană).

Raşi nu a avut imitatori demni de el, dar a fost urmat de un şir de comentatori ai *Bibliei,* fiecare din ei având un mod personal de a explica Scriptura. Abraham Ibn Ezra, născut la Cordoba sau la Toledo (1092-1167), a combinat în comentariul său metoda ştiințifică cu un respect bine înțeles al autorității tradiției.

Tosafistul Samuel ben Meir (1085-1175), nepotul lui Raşi, a insistat mult în comentariul său la *Pentateuh* asupra metodei *peşat* (sensul literal). Moise ben Nachman din Gerona (1194 - circa 1270) nu s-a mulțumit să dea, în marele său comentariu la *Pentateuh,* o explicație simplă a textului, bazată pe o filologie obişnuită, ci a adăugat la o interpretare pur raționalistă a *Bibliei,* o cercetare a sensului ei ascuns. David Kimhi, din Narbonne (1160-1235) a utilizat metoda strict gramaticală şi, prin limpezimea şi soliditatea sa, a conferit comentariului său primul loc în domeniul exegezei. Lucrările sale au avut o influență considerabilă asupra ebraizanților creştini din vremea Reformei, iar autorii „versiunii autorizate" engleze îi datorează atât, încât s-a putut spune că ei „stăteau la picioarele lui Kimhi".

O metodă explicativă, în întregime nouă, a fost introdusă de Don Isaac Abrabanel (1437-1508): studiul factorului istoric în relatările Scripturii. El citează deci paralele istorice şi politice pentru a ilustra evenimentele descrise în Scripturile evreieşti; cât priveşte pe Moise ben Haim Alşeik din Safed (1508-1600), discipol al lui Caro, acesta s-a străduit în comentariul său citat în general sub titlul „Sfântul-Alşeik", să găsească o cale de mijloc între interpretarea raționalistă şi interpretarea mistică a textelor biblice.

Unirea dintre *Halaha* şi *Agada,* a respectului exterior cu pietatea interioară, unire pe care rabinii Evului Mediu s-au străduit să o mențină şi să o dezvolte, a pregătit terenul acelei extraordinare invocări religioase numite *hasidism,* care, apărută la mijlocul secolului XVIII, în câteva locuri izolate din Ucraina, s-a răspândit ca un incendiu forestier în țările din jur şi doar în câteva decenii a cuprins aproape jumătate din evreimea lumii.

Contrar unei opinii avansate uneori, hasidismul nu a fost o mişcare revoluționară. El nu dorea să elibereze poporul de constrângerile legalismului rabinic (pe care, în realitate, a căutat să-l facă chiar mai riguros), nici să introducă idei noi, de bază, în iudaism, el e înrudit strâns cu rabinismul şi cu *Cabala,* şi în felul acesta trebuie cercetat tot ce a gândit şi a propovăduit hasidismul. Importanța hasidismului constă mai curând în aceea că a insistat puternic asupra anumitor idei, trecându-le pe celelalte pe al doilea plan. Prin aceasta, hasidismul a insuflat o nouă vigoare vieții religioase evreieşti şi sub influența sa a transformat oamenii.

Ataşându-se principiului talmudic care vrea ca „Sfântul, binecuvântat fie El să ceară inima" (T. Sanhedrin, 1066), hasidismul s-a adresat mai mult sentimentelor şi emoțiilor decât spiritului şi inteligenței. Acest apel corespundea îndeosebi nevoilor epocii atunci când a apărut hasidismul. Persecuțiile cazacilor, din 1648, sub Hmelnițky, când au pierit, se spune, circa 250.000 de evrei, au condamnat pe evreii polonezi la mizerie socială şi economică. Poporul a perceput suferința sa drept „durerile naşterii" mesianice, iar aceasta a făcut spiritele receptive la mişcarea mesianică a lui Sabetai Zvi (1626-1716), care a antrenat

mulțimile într-o frenezie de false speranțe de izbăvire şi de o rapidă salvare de adversități.

Ruinarea acestei mişcări nu a făcut decât să agraveze prăbuşirea morală şi spirituală a poporului. Dar în vreme ce cărturarii se puteau consola cu studiul *Torei* pentru a fi susținuți în descurajarea lor, nu exista nici o resursă de acest gen pentru ignoranții rămaşi în voia soartei. Acestor oameni, ignoranți şi simpli, mai ales din Ucraina, le-a oferit hasidismul, şi fondatorul acestuia, Israel Baal Şem Tov, supranumit Beşt (1698-1760), o ieşire din situația disperată în care se aflau.

Doctrina lui Beşt este centrată pe dragoste şi pe grija pentru cei necultivați, denumiți în general *am-haareț* (oamenii pământului). Această atitudine este bine definită de această declarație:

„Aşa cum pe pământ, toată lumea calcă în picioare pe evrei, trebuie să ştim că Dumnezeu a pus în acest pământ puterea de a produce tot felul de plante şi de fructe, capabile să fortifice toate creaturile sale. Se găsesc în pământ şi toate comorile, ca aur, argint, diamante şi toate celelalte metale şi minerale importante şi prețioase. Cu poporul evreu e la fel: el e plin de cele mai frumoase şi de cele mai prețioase calități pe care le are omul şi tot astfel este chiar şi cu cei mai obişnuiți dintre ei. Cum spuneau Înțelepții noştri: «Chiar şi cei mai nedemni dintre voi sunt plini de virtuți ca o rodie plină de semințe!»"[77].

În ce priveşte teoria, doctrinele lui Beşt se întemeiază pe gândirea cabalistică a lui Luria. Profesând doctrina lurianică a *tikun*-ului, hasidismul a insistat asupra nevoii de a restaura armonia în vederea mântuirii lui Israel, asupra noțiunii de *Şehina* şi asupra universalismului cosmic. Dar, în loc să invite, ca Luria, la viziunea apocaliptică a unei eliberări mesianice viitoare, hasidismul călăuzeşte spiritul către puterea izbăvitoare a lui Dumnezeu în prezent, în contextul vieții cotidiene. Fără a slăbi speranța izbăvirii mesianice, hasidismul învață că orice clipă prezentă este o clipă a izbăvirii pentru individ, clipă care conduce la realizarea ultimă a acestei izbăviri universale. Prin acest mesaj hasidismul caută să scoată masele din genunea descurajării în care au căzut. Speranța lor mesianică, se spune, a fost desigur denaturată, dar există întotdeauna *hic et nunc* o izbăvire fericită de care orice om poate avea parte. Pentru aceasta nu era necesară nici o calificare specială. Oricare om, indiferent de stare şi de capacități, putea să aibă acces ia această izbăvire. Singurul lucru necesar era o inimă gata să se ataşeze lui Dumnezeu şi să intre în comuniune cu El. Omul acesta trebuie să urmeze apelul divin care este în inima sa, iar el va contribui ca să se ajungă la restaurarea armoniei pe pământ, ca şi în cer, deci să asigure, în acelaşi timp, mântuirea trupului său suferind şi a sufletului său necăjit. Mijlocul ideal al comuniunii cu Dumnezeu este rugăciunea, o rugăciune recitată cu o bucurie exaltată şi într-o stare de fervoare extatică *(hitalahabut),* stare în care omul uită de Eul său şi de tot ce îl înconjoară şi îşi concentrează toate gândurile şi toate sentimentele sale asupra unirii cu Dumnezeu. Un asemenea extaz are urmări incalculabile: el poate depăşi şi anula legile normale ale universului prin efectele de ordin miraculos asupra lumii şi a vieții cotidiene.

Pentru a atinge acest extaz, hasidismul utilizează stimulente artificiale, precum: mişcări violente, cântece zgomotoase şi chiar dans. Şi ceea ce este adevărat pentru rugăciune este valabil şi pentru precepte, o scară ideală către comuniune. În toate actele religioase, esențială este

---

[77] Citat în *Lubavitscher Rabbi's Memoirs* (traducere engleză de N. Mindel, Brooklin, 1949), p. 40 şi urm

fervoarea extatică cu care sunt îndeplinite, mai mult decât actele însele.

Acest accent pus de hasidism pe realizarea prezentului implica o ruptură cu ascetismul *Cabalei* lurianice; într-adevăr, cel puţin în ce priveşte poporul, este imposibil să împlineşti prezentul fără a satisface exigenţele vieţii de fiecare zi. În felul acesta hasidismul atribuie o valoare pozitivă plăcerilor fizice. Omul, se afirmă, trebuie să mănânce, să bea şi să fie mereu bucuros, vesel, fericit şi să râdă. Tristeţea trebuie evitată sub toate formele sale şi, chiar dacă a păcătuit, omul nu trebuie să deznădăjduiască. Mai bine să uite necazul şi să reînceapă să se bucure în Dumnezeu.

În gândirea hasidică, bucuria de a trăi se întemeiază pe o doctrină particulară a omniprezenţei lui Dumnezeu. Reluând doctrina lurianică referitoare la *ţimţum,* hasidismul o modifică de aşa manieră încât ea semnifică mi o contracţie a lui Dumnezeu în El-însuşi, pentru a face loc creaţiei Sale, ci mai curând o adaptare a puterii infinitei Sale Lumini la capacitatea de a îndura a creaturilor sale, asemenea unui „părinte iubitor care îşi potriveşte cuvintele la nivelul înţelegerii copilaşului său pe care vrea să-l instruiască cu ajutorul iubirii"[78]. În această interpretare, actul iniţial al creaţiei nu implică, precum în sistemul lui Luria, formarea unui vid întunecat, ci pur şi simplu o diminuare a intensităţii luminii divine. Nu există, prin urmare, nici un loc care să nu fie luminat, mai mult sau mai puţin, de Dumnezeu.

Scânteile divine străbat totul în natură, atât în cea anorganică, cât şi în cea organică şi se ataşează de toate creaturile, bune şi rele. Or, dacă există scântei ale Divinului pretutindeni şi în tot, atunci materia nu poate fi ostilă sau opusă lui Dumnezeu, ca atare, ci, dimpotrivă, ea trebuie să fie un lucru de mare valoare, de care se cuvine să te bucuri. Tot de ce are omul nevoie este să se bucure de plăcerile vieţii, în toată puritatea şi sfinţenia, ca fiind manifestări ale divinului şi, prin aceasta, să contribuie la transformarea materialului în spiritual sau, cum spune *Cabala,* să facă „să urce scânteile" pentru ca ele să se unească cu Lumina infinită. „Doar cei ce gândesc simplist pot crede că îl pot sluji pe Dumnezeu doar prin rugăciuni şi *Tora.* În realitate, lucrurile nu stau astfel, deoarece dominaţia Sa se bizuie pe orice şi chiar şi materia brută poate fi un vehicul de adoraţie. Aşa cum lucrurile spirituale (ca *Tora,* rugăciunile şi respectarea preceptelor) au un sens, căci ele fac să urce scânteile căzute, tot astfel lucrurile terestre (hrana băutura şi orice activitate) au, de asemenea, sens"[79]. Meritul mai sporeşte dacă Dumnezeu este slujit totodată şi prin intermediul lucrurilor terestre şi prin funcţiile şi apetiturile simţurilor, nu doar prin cele spirituale; într-adevăr, prin cea dintâi dintre aceste metode terestrul e sublimat în celest, iar „instinctul Său" e răscumpărat şi transformat într-o tendinţă bună.

Faptul că hasidismul a adoptat doctrina *ţimţum,* a determinat şi atitudinea sa faţă de rău. Pentru hasidism, răul este relativ, iar nu absolut. Nu e vorba de o negare a binelui, negaţia avându-şi sursa în obscuritate, ca în *Cabala* lurianică, ci de un grad inferior al binelui, provocat de diminuarea Luminii divine, care iluminează această obscuritate. Fără această lumină, răul nu ar exista. Dar, dacă, în ultimă analiză, Dumnezeu este acela care dă răului puterea sa, omul are desigur circumstanţe atenuante atunci când slăbiciunea lui îl face să cadă în păcat. Păcătosul nu mai are de ce să nu spere în iertare. Chiar dacă el a păcătuit grav, Dumnezeu care, de fapt, îl ajută, va rămâne cu el şi îi va

---

[78] Citat de S.A. Horodetsky, *Ha-Hasidim ve-ha-Hasidut,* 1, 88.
[79] *Op. cit.,* I, 120

ierta abaterea. Datorită acestei învățături şi a altora asemănătoare, hasidismul a dat oamenilor simpli conştiința proximității lui Dumnezeu şi a acțiunii sale izbăvitoare care înalță spiritele şi le redă stima de sine şi, în acelaşi timp, îi inspiră toate virtuțile religioase care răsar dintr-o asemenea conştiință: teama şi iubirea de Dumnezeu, încrederea în bunătatea Sa, supunerea la voința Sa, ca şi o bucurie interioară care rămâne, în pofida suferințelor şi a tragediilor existente.

Cu toate acestea, mesajul hasidismului era atât moral şi social, cât şi religios. Aceste doctrine, îndeosebi aceea privind omniprezența lui Dumnezeu, alcătuiesc baza prin care se distinge hasidismul în morala socială. El insistă în special asupra iubirii de aproape. Orice om trebuie iubit, fără a ține seama de meritele şi de calitățile sale. Chiar şi păcătoşii şi răufăcătorii trebuie iubiți: au şi ei o scânteie de divinitate. În felul acesta trebuie iubit un duşman personal tot atât cât şi cel mai bun prieten. Dar iubirea nu se poate împlini decât în umilință „căci doar omul cu adevărat smerit în inima sa nu va considera că este dificil să iubească un răufăcător, căci va considera că, în pofida răutății sale, el e mai bun decât mine; tot astfel el va fi incapabil să refuze o răscumpărare, dacă este în măsură să o facă"[80]. Din aceste virtuți decurg toate celelalte virtuți sociale pe care hasidismul încearcă să le cultive; altruismul, zelul în folosul binelui, trenismul[81], caritatea în judecăți, transparența cuvintelor, integritatea, onestitatea şi sinceritatea în toate relațiile cu semenii.

În felul acesta, hasidismul proclama o filozofie afirmativă a vieții care, deşi extrem de emoțională şi intens mistică, prezenta o notabilă înălțime morală, admițând şi plăcerile existenței.

În pofida seducției sale, hasidismul nu s-ar fi răspândit atât de repede şi nu ar fi atins proporțiile cunoscute fără extraordinarul nimb al sfinților mistici, care au dinamizat mişcarea în prima jumătate de veac de existență. În afară de întemeietorul ei, Beşt, amintim mai întâi şi mai ales pe discipolul şi succesorul său Dov Ber din Mezerici (1710-1772) numit îndeobşte şi Marele Maghid (predicator). Înzestrat cu un admirabil, dar oratoric şi cu un mare talent de organizator, el a trimis „misionari" în toate zonele Ucrainei, câştigând astfel numeroase suflete pentru hasidism, ceea ce a făcut din acesta o adevărată mişcare populară. Dov Ber a introdus conceptul de *țadik,* omul desăvârşit, concept care urma să fie în centrul istoriei ulterioare a hasidismului. Beşt explicase că rugăciunea era la îndemâna oricui şi că eficiența ei nu depindea de nici o pregătire specială. Dov Ber nu credea însă că omul obişnuit, prins în grijile de fiecare zi, poate atinge gradul de fervoare extatică cerută de comuniunea intimă cu Dumnezeu. Doar drepții desăvârşiți, *țadikim,* puteau să le elibereze spiritul de toate gândurile care distrag atenția, pentru a se concentra asupra lui Dumnezeu şi a oferi o rugăciune şi o implorare eficientă. Datoria muritorilor de rând este deci de a se ataşa acestor *țadikim.* Prin forța exemplului său, *țadikul* poate susține şi dezvolta facultățile spirituale ale discipolilor săi, asigurându-i, prin medierea comuniunii sale cu Dumnezeu, de favorurile în acelaşi timp terestre şi cereşti.

Noțiunea de *țadik* a mai fost dezvoltată de un discipol al lui Beşt, Iacob Iosif din Polonoi (decedat la 1775), primul scriitor al mişcării. *Țadikul,* considera el, a cărui sarcină principală este de a răscumpăra răul, trebuie, din când în când, să intre în contact cu răufăcătorii şi chiar să coboare la nivelul lor pentru a-i ridica. Această idee i-a permis

---

[80] Citat de L.I. Neuman, *Chasidic Anihology* (New York, 1944), p. 186.
[81] Trenism, toleranță religioasă

ţadikului să se situeze mai presus de orice critică, toate acţiunile sale, oricât ar fi fost de stranii şi de neînţeles fiind imputate doar unui motiv sfânt şi mistic. S-a născut astfel un cult al *ţadikului* căruia hasidismul îi datorează unele dintre producţiile sale cele mai originale.

Spre deosebire de rabin, *ţadikul* se distinge nu prin ştiinţa sa, ci prin darurile sale carismatice care îi marchează întreaga personalitate. Atribuindu-i puteri supranaturale, discipolii îi solicitau mereu ajutorul şi sfatul, iar *ţadikul* lua asupra lui întreaga povară a necazurilor şi a anxietăţilor lor, rugându-se pentru ei, întărindu-i şi dându-le curaj şi credinţă într-o speranţă fermă.

Ceea ce îi caracterizează pe *ţadikimi* este faptul că fiecare dintre ei s-a specializat într-o activitate sau o calitate particulară. Unii se remarcau prin pietatea lor profundă, alţii prin viziunile lor, prin capacităţile lor psihice, prin puritate, miracole, smerenie, încrederea neclintită în Dumnezeu, prin caritatea nelimitată, compasiunea faţă de păcătoşi sau prin iubirea altruistă. Pentru a da un exemplu, îl citǎm pe Pinhas din Koritz (decedat la 1791), model de compasiune faţă de păcătoşi. El a susţinut că ar trebui iubit chiar mai mult răufăcătorul pentru a compensa lipsa de dragoste pe care acesta a introdus-o în lume[82]; în ce-1 priveşte pe Moise Leib din Sasov (decedat la 1807), acesta poate fi luat drept un exemplu de adevărată dragoste altruistă. Vizitându-i pe toţi copiii bolnavi din oraşul său, veghindu-i şi îngrijindu-i el a spus într-o zi: „Cel ce nu e în stare să sugă bubele unui copil ciumat nu poate atinge nici jumătate din dragostea de aproape"[83].

Se consideră că trăsătura cea mai originală a ţadikismului este viaţa comună intimă, centrată pe personalitatea ţadikului. Încă în zilele noastre, casa *ţadikului,* cel mai adesea numit *rebe* (maestru, călăuză), este locul de adunare pentru hasidim. In zilele de Şabat şi de sărbători, mai mulţi hasidimi se întâlnesc cu *ţadikul* lor pentru mese, în cursul cărora el expune idealul vieţii hasidice. Deosebit de solemnă, „a treia masă" de Şabat este marcată de cântece speciale. *Ţadikul* recită melancolic poeme mistice, vers cu vers, iar hasizii repetă după el. In zilele de mare sărbătoare, mai ales, fiecare hasid, chiar dacă locuieşte departe, vine în pelerinaj la *ţadik,* aducând cu el soţia şi copiii. În acele zile, rugăciunile *ţadikului* şi unirea dintre hasizi ating culmi de fervoare. Această comuniune în adoraţie se exprimă printr-un sentiment de întrajutorare fraternă. Hasizii se simt ca o familie, fiecare fiind gata să-l ajute pe celălalt în nevoile sale, împărţind necazurile, nu mai puţin decât bucuriile.

Dov Ber a strâns un mare număr de discipoli (300, potrivit tradiţiei), mulţi dintre ei jucând un rol important în expansiunea hasidismului, fie în calitate de *ţadikimi,* fie prin scrierile lor.

Mendel din Vitebsk (decedat la 1788), unul dintre cei mai vechi discipoli ai lui Dov Ber, ocupă un loc aparte în istoria hasidismului: el a dus mişcarea în Palestina, atunci când, în 1777, a plecat cu trei sute de hasizi stabilindu-se la Safed şi în Tiberiada, urmaţi de mulţi alţi hasizi din Europa răsăriteană, punând astfel temelia a ceea ce avea să fie sionismul şi consecinţa acestuia: - naşterea Statului Israel.

Levi Isaac, din Berdicev (decedat la 1809), un alt discipol al lui Dov Ber, se distinge prin dragostea sa totală faţă de Israel. A fost poreclit Cel-ce-este-intercesor - pentru - Israel - în faţa - Tatălui -ceresc, iar momentele sale de comuniune cu Dumnezeu erau caracterizate printr-o

---

[82] Citat de Martin Buber, *Tales oft he Hasidim* (New York, 1947).
[83] Citat de S.H. Spiegel, *Hebrew Reborn* (London, 1931), p. 197

intimitate cutezătoare.

Iată de pildă un poem scris de el despre comuniune:

Salut Ție, Stăpân al universului!
Eu, Levi-Iţhoc, Jiul lui Sara, din Berdicev,
Vin să contest, să contest chiar în faţa Ta
Pentru cauza poporului Tău ales, Israel al
Tău,
Ce ai împotriva poporului Tău, al lui Israel?
Oricând şi peste tot, tu spui:
„Poruncesc fiilor lui Israel ";
Oricând şi peste tot, Tu spui:
„Proclam fiilor lui Israel"
Tatăl meu! Câte alte popoare există în lume?
Babilonieni, edomiţi, persani!...
Să vedem, ce spun ei? Germanii:
„Regele nostru este un Rege!"
Iar englezii, ei ce zic?
"Suveranul nostru este un Suveran!"
Doar eu, Levi-Iţhac, Jiul Sarei din Berdicev, eu spun:
Sanctificat, magnificat să fie Numele Tău, Dumnezeul nostru!

În întreaga literatură evreiască, Nahnan din Braţlav (1772-1811), nepotul lui Beşt, este unic ca maestru al artei povestitului şi al fanteziei. Povestirile sale, pline de o imaginaţie bogată şi neînfrânată, sunt încă cele mai populare ale genului. Ele toate sunt pline de un conţinut spiritual şi moral, deşi sensul lor nu este întotdeauna evident. Una dintre cele mai scurte şi reputate se intitulează: „Piatra muntelui":

„La capătul lumii există un munte. Pe creştetul său e o piatră. Din piatră ţâşneşte o fântână. Or, totul are o inimă. Deci lumea are o inimă. Inima lumii bate până la celălalt capăt, întotdeauna doritoare şi avidă să meargă la fântână. Fântâna şi ea suspină, ca răspuns, după inima lumii. Dar nici inima nu poate să se apropie de fântână, nici fântâna nu poate să se apropie de inimă. Dacă ele s-ar apropia, creştetul muntelui ar dispare pentru inima lumii. Atunci, nemaiputând să contemple creştetul şi fântâna, inima ar înceta să bată şi ar muri. Lumea întreagă ar fi atunci distrusă. Inima este viaţa lumii şi tot ce cuprinde ea; iată de ce ea nu îndrăzneşte să se apropie de fântână, ci trebuie să rămână veşnic la distanţă şi să-şi suporte marea nostalgie".

Şneur Zalman din Liadi (1746-1813), un alt discipol al lui Dov Ber, a fost filozoful hasidismului. Născut la Lozna, oraş din Lituania - o veritabilă fortăreaţă a ştiinţei evreieşti, Şneur Zalman, după ce a devenit un maestru talmudolog, a plecat la Mezerici şi, sub influenţa Marelui Maghid, a îmbrăţişat hasidismul pe care a hotărât să-1 introducă în Lituania sa natală. Dar hasidismul venit de la Mezerici era numai emoţii şi sentiment. Chiar şi doctrinele teoretice pe care se bizuia erau extrem de puţin speculative. Totul era acceptat ca venind de la sine. Nimic nu era pus în discuţie, cu atât mai puţin examinat sau analizat. Singurul lucru care conta (pentru a da un exemplu) era să crezi că scântei divine erau peste tot, în rău ca şi în bine. Cum anume se putea împăca o asemenea idee cu doctrina fundamentală a sfinţeniei lui Dumnezeu, aceasta nu mai era grija hasidismului. Dacă o asemenea atitudine se potrivea cu mentalitatea unor ucraineni ignari, ea nu putea să-i tenteze pe lituanieni, care erau intelectuali. Această situaţie 1-a determinat pe Şneur Zalman să întemeieze un nou tip de hasidism, în care doctrina teoretică era

prezentată într-un sistem deplin inteligibil, iar emoția controlată prin rațiune. Acesta a devenit hasidismul *Habad,* termen alcătuit din inițialele primelor trei *sefirot: Hohma* (Înțelepciune), *Bina* (Inteligență) şi *Daat* (Cunoaştere); înțelepciunea semnifică: formarea unei idei; inteligența: elaborarea detaliilor sale; iar cunoaşterea: deplina sa înțelegere prin spirit. Acestea sunt formele de gândirii *habad* care, aplicată doctrinelor hasidice referitoare la Dumnezeu, la sufletul şi îndatoririle omului, a fost pusă în operă de Şneur Zalman, cu o apreciabilă finețe şi profunzime de gândire în *Sefer Tania* (Cartea Învățăturii), devenită manualul hasidismului *habad,* ca şi multe alte cărți.

În acord cu punctul său de vedere intelectual, *habad* atribuie o şi mai mare importanță studierii *Talmudului;* iar *țadikul,* în loc să fie considerat ca un cvasi-mediator, între om şi Dumnezeu, sau ca un taumaturg este pur şi simplu maestrul venerat, venerat pentru marea sa ştiință şi cunoaştere a *Torei.* Totuşi, se păstrează întru totul extazul în rugăciune, ca şi intimitatea vieții în comun a hasizilor, în care *rebe* este un centru vital. Ca şi în toate celelalte grupuri hasidice, cântul joacă şi aici un rol important. Şneur Zalman a compus el însuşi o serie de cântări religioase, unele centrate pe cuvântul „Tateniu" (părinte drag), termenul folosit adesea de *habad* pentru a vorbi de Dumnezeu. Cântul *habad* cel mai popular este acela al lui Şneur Zalman despre *Tora,* încrederea în Dumnezeu şi dorul arzător după El; acest cânt, fără cuvinte, a mai fost numit *Nigun* (melodie) de Rebe. Şneur Zalman a scris şi un număr de meditații; în momentele sale de extaz, el avea obiceiul să strige: „Stăpâne al universului! Nu doresc nici paradisul, nici binecuvântarea Ta în lumea viitoare. Te doresc pe tine, şi numai pe Tine"[84].

Produs al rabinismului, hasidismul a rămas, în pofida tendințelor antinomice, caracteristicile oricărui misticism, ferm ancorat în *Şulhan Aruh,* mergând până la a-i adăuga doar detaliile sale rituale. Cu toate acestea, el a adus câteva modificări în liturghie. Deşi proveniți din ramura aşchenază, hasizii au adoptat cartea de rugăciuni a lui Luria, care urmează în esență ritul sefard, deoarece e considerat a fi mai propriu grăbirii restaurării *(tikun).* Rugăciunile începeau doar atunci când, prin meditații introspective, ei se aflau în condițiile adecvate devoțiunii. Ei nu țineau deci seama de orele oficiale de rugăciune, afirmând că nu poți porunci unui copil să vorbească tatălui său la ore fixe, asemenea restricții nefiind potrivite decât sclavilor. Au adăugat şi noi rugăciuni şi imnuri născocite chiar de ei şi au abolit funcția de cantor salariat: rugăciunile erau recitate de *țadikul* însuşi, sau de către unul dintre laicii instruiți de grup. Ei săvârşeau şi frecvente abluțiuni, mulți dintre ei mai ales înainte de rugăciunile de dimineață.

Atâta vreme cât hasidismul s-a mărginit să acționeze printre ucrainenii analfabeți, acesta s-a putut dezvolta nestânjenit. Dar din clipa în care a încercat să cucerească fortăreața lituaniană a *Torei,* el a şi întâmpinat opoziția cea mai înverşunată. Opozanții săi, numiți *mitnagdimi,* vedeau în hasidism o amenințare la adresa iudaismului organizat şi a disciplinei sale intelectuale centrată pe studiul *Torei.* Ceea ce îi stârnea mai mult pe *mitnagdimi* era cultul *țadikului,* în virtutea căruia şeful religios, datorită doar personalității sale şi independent de ştiința sa, era considerat ca o sursă de inspirație, valorând ca autoritate cât *Tora* însăşi. Înmulțirea aceastor *țadikimi,* fiecare dintre ei reclamând şi obținând ascultarea exclusivă a grupului său de discipoli, deştepta într-adevăr teama că hasidismul va ajunge să fărâmițeze iudaismul în secte

---

[84] Citat de A.Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy* (New York, 1932), p. 262

tribale.

Unul dintre şefii opoziţiei la hasidism a fost Elia ben Solomon, numit şi Gaonul din Vilnius (Vilna) (1720-1797). Deşi el însuşi era cunoscut ca maestru în *Cabala,* a fost intransigent în ostilitatea sa faţă de hasidism şi datorită mai ales rezistenţei sale hotărâte şi a extraordinarei sale influenţe, hasidismul a ajuns să renunţe la extravaganţele sale şi să acorde cunoaşterii *Torei* locul care i se cuvine. În felul acesta, fără a pierde nimic din căldura sa, nici din entuziasmul propriu, hasidismul a devenit unul din stâlpii de bază ai rabinismului şi, în acelaşi timp, una din cele mai frumoase realizări ale sale. Aportul hasidismului este remarcabil nu numai cu privire la viaţa religioasă şi spirituală a evreilor, ci şi la cultura lor generală. El a îmbogăţit limba ebraică cu un vocabular nou şi variat pentru a-şi răspândi ideile în popor. A creat un tezaur bogat de povestiri miraculoase care au stârnit admiraţia poeţilor şi romancierilor. A suscitat o morală nouă care a atras atenţia savanţilor şi a gânditorilor; în zilele noastre hasidismul a fost recunoscut ca un important factor de întinerire a iudaismului contemporan.

În această direcţie, trebuie menţionată excepţionala influenţă exercitată de hasidismul şcolii *habad,* numită Liubavicer[85], cu sediul actual (din 1940) la New York care, sub conducerea lui Rabi Menahem Mendel, din familia Şneerson, constituie una dintre frăţiile religioase cele mai energizante din lumea modernă. Cu un simţ deosebit al organizării, hasizii şi-au creat propriile lor şcoli şi edituri şi instruiesc misticii-misionari trimişi în lumea întreagă, cu succese notabile în Africa de Nord şi în Israel, readucând numeroşi naţionalişti necredincioşi dintre tineri la practica religioasă.

Gaonul din Vilna a fost cea mai mare forţă intelectuală şi spirituală a iudaismului rabinic după Maimonide. Doar prezenţa lui era suficientă pentru a ridica nivelul intelectual şi spiritual al evreilor din Lituania, exercitând o influenţă fericită şi dincolo de fruntariile ţării sale. El a fost un produs autentic şi pur al rabinismului, cel mai puţin influenţat de gândirea străină.

Pasiunea sa dominantă era *Tora,* în care vedea sursa oricărei perfecţionări. El pretindea însă şi cea mai vastă cultură profană, considerând că „dacă un om este ignorant în ştiinţe profane, el va fi de o sută de ori mai ignorant în *Tora,* căci *Tora şi* ştiinţa merg împreună"[86]. Gaonul din Vilna a scris peste şaptezeci de cărţi abordând întreaga moştenire spirituală evreiască: *Biblia, Talmudul, Mişna, Tosefta, Midraşim* (halahice şi agadice), *Cabala* şi, ceea ce poate constitui principala sa lucrare, un comentariu la *Şulhan Aruh.* El a fost cel dintâi care să practice studiul critic al *Talmudului* şi al textelor înrudite şi numeroase îmbunătăţiri aduse au clarificat o bună parte din prima literatură talmudică, fiind confirmate de manuscrisele descoperite ulterior. El nu ezita de altfel să interpreteze textele pre-talmudice, independent de *Talmud,* sau să nu ţină seama de o regulă din *Şulhan,* atunci când considera că acesta contrazice propria sa interpretare a *Talmudului.* A scris, de asemenea, tratate de astronomie, trigonometrie, algebră şi gramatică. Metodele sale de lucru au fost pe larg aplicate în toate şcolile

---

[85] Vine de la numele unui oraş din nord-vestul Rusiei, unde descendenţii lui Şneur Zalman, care au luat numele de Şneerson, au creat centrul Habad (1813-1916).

[86] Relatat de Baruh din Şklov (1752-1810) în introducerea sa la traducerea ebraică a celor *Şase Cărţi ale Geometriei* lui Euclid, traducere pe care a făcut-o la cererea Gaonului din Vilna.

lituaniene şi au marcat temeinic *inteligheņția* evreiască din Rusia.

Inteligența sa excepțională făcea casă bună cu inima sa mare. Caritatea lui era fără margini şi deseori îşi vindea mobila pentru a-i ajuta pe săraci sau le oferea ultima sa masă. Avea, de asemenea, o viață interioară intensă. Ascet prin natură, era întotdeauna totuşi voios şi într-o stare de exaltare spirituală. Pentru el viața consta în a-l sluji pe Dumnezeu, prin studiu şi adorație, iar bucuria pe care o afla în această slujire îi recompensa cu prisosință eforturile. Avea doar obiceiul să spună: „Elia îl poate sluji pe Dumnezeu fără vreo recompensă". Dacă avea cea mai mică îndoială în privința vitalității rabinismului, prin interioritatea sa şi umanismul său, în cel mai bun sens al cuvântului, Gaonul din Vilna o risipea fără rezerve.

O consecință mai directă a atrocităților săvârşite de Hmelnițki a fost răsturnarea curentului migrator evreiesc: de acum înainte el mergea de la răsărit la apus. O bună parte din exilații Poloniei s-au stabilit în Germania unde, începând din epoca lui Reuchlin (1455-1527) şi a altor umanişti, evreii, deşi mereu închişi în ghetourile lor, au fost tratați mai puțin barbar. Unii au fost primiți în Franța, mulți în Moravia şi în Boemia, un număr însemnat în Olanda, țară devenită un loc de refugiu pentru evreii din Spania şi din Portugalia, fugiți de rugurile Inchiziției. Afluxul considerabil de evrei săraci în Europa apuseană a făcut mai urgentă ca oricând nevoia unui nou pământ de refugiu. Mişcat de suferințele fraților săi, Manase ben Israel (1604-1657), unul dintre principalii rabini din Amsterdam, dublat de un savant, medic şi mistic, s-a gândit la insula vecină de unde evreii fuseseră izgoniți în 1290 şi, grație elocvenței sale persuasive şi a unor strădanii neobosite, Cromwell a autorizat, în 1656, unui mic număr de evrei să se stabilească în Anglia. Cei dintâi au fost de rit sefard, „veniți direct sau indirect din Peninsula Iberică. Ei nu au întârziat să se constituie într-o comunitate şi, în mai puțin de zece ani după Reinstalare, l-au invitat pe Iacob Sasportas din Amsterdam (1610-1698), talmudist de mare renume, să devină marele lor *haham* (înțelept, conducător) spiritual. Sasportas era autorul unui important volum de *response,* care tratau, între altele, probleme privitoare la statutul personal şi religios al *maranilor* (evrei convertiți cu forța); problema ridicată de aceştia se complica deseori cu aceea, delicată ea însăşi, a moştenirii, căsătoriei şi a divorțului. Dar el şi-a făcut un loc în istoria evreilor în calitate de adversar intransigent al mişcării lui Sabatai Zvi, ale cărui pretenții neîntemeiate, le-a expus mai bine ca oricare altul.

Sasportas, care şi-a luat postul în primire în 1664, nu a rămas în Anglia decât un an, căci a plecat la Amsterdam, când a izbucnit marea ciumă; cu toate acestea el a produs asupra evreilor din Londra o impresie de neuitat. De departe cel mai reputat dintre călăuzele spirituale pe care le-au avut sefarzii, David Nieto (1664-1738) a fost unul dintre evreii cei mai eruditi ai epocii, savant talmudist, filozof, poet şi matematician. Autor prolific, opera sa cea mai durabilă este *Kuzari ha-Şeni* (Al doilea Kuzari), imitată după lucrarea clasică a lui Iuda Halevi şi scrisă în apărarea Legii orale. Nieto a fost, de asemenea, cel dintâi care a fixat pentru latitudinea geografică a Angliei ajunul Şabatului. Pe continent, marea autoritate talmudică a epocii a fost Zvi Hirsch Ashkenazi (1660-1718), care, născut la Vilnius, a fost în diferite perioade o veritabilă călăuză spirituală la Altona, la Amsterdam şi, în sfârşit, la Lemberg. *Responsele* sale sunt considerate ca lucrări clasice ale genului; într-una din ele el 1-a apărat pe Nieto împotriva acuzației de tendințe spinoziste. Începând cu Altona, Aşkenazi a exercitat o mare influență asupra evreilor din Anglia şi a fost venerat atât de către sefarzi cât şi de aşchenazii care, veniți din Germania

şi din Polonia, i-au unnat imediat pe cei dintâi, întemeind cea dintâi comunitate aşcheneză din Londra.

Secolul XVIII a cunoscut în Europa o suită întreagă de foarte mari rabini, care au marcat generaţiile următoare. Amintim astfel figura dominantă a lui Ezechiel Landau (1713-1773), din Praga, a cărui carte *Noda bi-Iehuda* este una din cele mai înalte culmi ale literaturii responsoriale de la finele evului mediu. Un alt talmudist faimos a fost Iacob Emden (1697-1776), din Altona. Veritabil geniu, el a scris numeroase lucrări pe subiecte extrem de variate, inclusiv *response* şi un comentariu la cartea de rugăciuni, în care figurează între altele adnotări asupra *Cabalei.* Cu tot ataşamentul său pentru aceasta el nu a ezitat să susţină că *Zoharul* era opera unui impostor. Ceea ce 1-a determinat pe Emden să atace *Zoharul* era dorinţa de a compromite reputaţia unei cărţi pe care sabataienii îşi întemeiaseră în bună măsură pretenţiile. Numeroasele tragedii provocate de sabataieni, prejudiciind morala, spiritualitatea evreiască au umplut de ură sufletul lui Emden pentru această mişcare şi faţă e tot ce era legat de ea, oricât de îndepărtat ar fi fost. Această ură, care devenise pentru el o adevărată obsesie, 1-a opus violent lui Ionathan Eybeschütz (1690-1761), unul dintre cei mai înţelepţi şi străluciţi talmudişti ai timpului său, pe care îl suspecta de erezie sabateeana. Ambii întreţineau însă relaţiile cele mai cordiale cu Moise Mendelssohn (1728-1786), cel mai ilustru evreu al secolului XVIII, pe care ei îl admirau, atât unul cât şi celălalt, pentru înţelepciunea şi cultura sa generală.

Iată-ne ajunşi la liziera vremurilor moderne, asistând la istoria lentă şi încă în curs de emancipare a evreilor în raport cu diversele inegalităţi civile, pe care secole de opresiune în ţări creştine şi musulmane le-au imaginat împotriva lor, şi a admiterii lor la încetăţenirea deplină. Dar o dată cu eliberarea evreilor, autonomia comunităţilor evreieşti şi capacitatea lor de a face să domnească disciplina rabinică printre membrii lor a încetat. De acum înainte, deşi a continuat să facă tot ceea ce făcuse şi până atunci, rabinatul şi-a pierdut autoritatea de altădată, aproape necontestată, şi a fost nevoit să cedeze presiunii noilor mişcări care îşi disputau dominaţia asupra sufletului evreiesc. Despre aceste mişcări vom vorbi mai departe.

21. Mişcările moderne evreieşti

Toate mişcările modeme ale iudaismului au ieşit direct sau indirect din „filozofia luminilor", care constituie atmosfera generală a secolului al XVIII-lea şi reprezintă efortul Occidentului de aplicare a regulilor raţiunii în toate domeniile existente.

În domeniul religios, autonomia raţiunii implica respingerea oricărei dogme, a oricărei autorităţi şi a întregii tradiţii, fiecare fiind declarat singurul judecător al credinţelor sale; în sferele politice şi sociale, pe de altă parte, ea se opunea oricărei forme de intoleranţă şi de absolutism şi reclama libertate şi egalitate pentru toţi oamenii.

Apărută în Ţările de Jos şi în Anglia, filozofia luminilor a atins Franţa unde, luând în final o formă violentă, a culminat evident cu Revoluţia care, prin „Declaraţia drepturilor omului", a făcut să cadă barierele în dosul cărora Biserica şi Statul îi ţineau pe evrei în carantină. Din Franţa, mişcarea a trecut în Germania şi în celelalte ţări ale Europei, până la Volga.

Moise Mendelssohn a jucat un rol important în răspândirea acestor idei printre evrei. În vreme ce, sub influența lui Leibniz, a clarificat raporturile rațiunii cu religia, el a transformat concepția iudaismului prin aceea că a refuzat pătrunderea măcar a unui singur articol de credință pe care rațiunea să nu-l poată descoperi fără un ajutor din afară: „Nu recunosc alte adevăruri eterne (explică el în cartea sa *Jerusalem)* decât cele care pot fi nu doar concepute, ci şi stabilite şi verificate de rațiune"[87]. El consideră că esențialul în iudaism ține de acceptarea a trei articole: 1) Existența lui Dumnezeu; 2) Providența şi 3) Nemurirea sufletului. Într-adevăr, aceste articole pot fi dovedite direct precum postulatele matematice, deci sunt în mod esențial întemeiate pe rațiunea pură. În plus, din faptul raționalității lor fundamentale, aceste trei articole sunt adevăruri comune tuturor religiilor; dar, în vreme ce celorlalte confesiuni li se adaugă un sistem de credințe şi de dogme absolut obligatorii pentru mântuirea personală, iudaismul, susține Moise Mendelssohn, nu se laudă cu nici o revelație exclusivă de adevăruri imuabile. „Iudaismul nu este o religie revelată, ci o legislație revelată". Vocea din Sinai a dat porunci referitoare la fapte, iar nu la credințe, iar ele aveau drept scop să conserve grupul etnic evreiesc pentru ca el să-şi poată îndeplini misiunea sacerdotală printre națiunile lumii.

Credem că nu mai e necesar să subliniem că „rațiunea" exaltată de Mendelssohn ca fiind stăpâna religiei este total diferită de cea utilizată de înțeleptul Maimonide şi de ceilalți filozofi evrei, pentru care rațiunea e sluga religiei; nici să arătăm că reducând iudaismul la un cod îngust de precepte legale, Mendelssohn mergea în contrasens cu întreaga istorie a experienței evreieşti. Aceasta este, într-adevăr, slăbiciunea fundamentală a filozofiei lui Mendelssohn, care s-a făcut simțită curând printre aderenții săi. Mulți dintre ei au ajuns să disprețuiască orice religie pozitivă deoarece rațiunea, pe care maestrul lor i-a învățat, s-o urmeze, sau care îi conducea, a decis astfel; alții, mulți chiar dintre copiii acestora au mers mai departe, în speranța de a se afirma în societate şi n-au ezitat să adopte religia celui mai mare număr.

Cu toate acestea, Mendelssohn însuşi ținea prea mult la iudaismul său pentru a avea cea mai mică intenție de a-şi deturna frații de la credința strămoşilor lor. Pe de altă parte, el era altceva decât un filozof raționalist. Era un om plin de simț practic care, tulburat de suferințele fraților săi, lucra cu zel la emanciparea lor civică; el credea că cel mai bun mijloc de a-şi atinge țelurile era să arate că iudaismul este în mod esențial în acord cu raționalismul epocii, de unde şi atitudinea raționalistă pe care a adoptat-o pentru cartea sa: *Jerusalem.* În aceeaşi intenție a lucrat şi la emanciparea lor culturală care, considera el, lărgindu-le orizontul intelectual, limitat până atunci la *Talmud* şi la ştiințele anexe, şi făcându-i să pătrundă în câmpul vast al culturii generale europene, vor reuşi să fie acceptați de contemporanii lor neevrei.

Primul pas în această direcție a fost traducerea *Pentateuhului* în limba germană; el înțelegea astfel să-i încurajeze pe evreii Germaniei să înlocuiască limba lor curentă, iudeo-germana, printr-o limbă comună, pregătindu-i în felul acesta să participe la progresul civilizației occidentale.

El a adăugat acestei traduceri un comentariu ebraic *(Biur),* întocmit de el, şi care, interpretând Scriptura în lumina gândirii contemporane, a slujit la stimularea printre evreii generației sale a interesului față de cultura generală a lumii exterioare.

---

[87] Jerusalem, II (ediția engleză), p. 98

Eforturile educative ale lui Mendelssohn au stârnit o opoziție considerabilă în lumea evreiască. Mulți se temeau, nu fără motiv, de efectele întâlnirii bruşte a civilizațiilor străine cu fidelitatea şi pietatea evreiască. Dar Mendelssohn nu era singur în lupta pentru emanciparea culturală. El era înconjurat de un grup de discipoli devotați care îl asistau în munca sa. Având ca deviză *haskala* (lumini) ei s-au numit *maskilim* şi au lansat un periodic literar *Hameasef* (Colectorul), căruia îi datorează şi celălalt nume, *measefim.* Acest periodic, care a apărut la intervale neregulate între 1784 şi 1811, a fost redactat în ebraică pe care *maskilim,* în disprețul lor față de idiş, l-au considerat a fi cel mai bun vehicul al ideilor lor. În plus, dorind să combată o educație exclusiv talmudică, ei au utilizat în scrierile lor, pe teme generale, frumoasa şi pura limbă a *Bibliei.* Dar, independent de aceasta, scopul real urmărit de *maskilim* era generalizarea culturii, ebraica nefiind pentru ei decât mijlocul de a pregăti asimilarea de către evrei a valorilor civilizației occidentale. Cel mai distins dintre partizanii lui Mendelssohn a fost Naftali Herz Wesselei (1725-1805). Poet de valoare, gloria sa se susține prin zelul cu care a apărat cauza culturii generale în *Dibre Şalom ve-Emet* (Cuvinte de pace şi de adevăr), în care el îi zorea pe evreii din Austro-Ungaria să răspundă chemării Împăratului Iosif al Il-lea (1741-1790) care, în al său Edict de Toleranță, promulgat în 1782, le cerea să adopte limba germană şi să întemeieze şcoli moderne unde să se învețe discipline profane.

Mendelssohn a trăit suficient pentru ca să vadă primele rezultate ale operei sale educative prin deschiderea, în anul 1778, a şcolii libere evreieşti *(Freischule)* din Berlin, cea dintâi şcoală evreiască modernă cu limba de predare germană, pentru toate materiile, atât religioase, cât şi profane.

În schimb, eforturile lui Mendelssohn în direcția emancipării civice nu au avut nici un rezultat în timpul vieții sale. Vechile prejudecăți împotriva evreilor şi a iudaismului refuzau să moară. Frederic cel Mare al Prusiei (1712-1786) a putut chiar să afirme în spiritul luminilor: „În Statele mele, fiecare poate fi mântuit aşa cum înțelege"; cu toate acestea evreii rămâneau în afara legii.

Începutul emancipării evreilor s-a anunțat abia cinci am după moartea lui Mendelssohn, adică în 1791, când Adunarea Națională franceză, a stabilit principiul toleranței religioase acordând evreilor depline drepturi cetățeneşti. Acest nou statut a fost impus apoi de Napoleon, moştenitor al Revoluției franceze, aproape tuturor țărilor pe care le-a cucerit, inclusiv în partea de apus a Germaniei. Curând, o țară după alta, a abandonat inegalitatea față de evrei. In secolul XIX emanciparea acestora s-a încheiat în majoritatea țărilor Europei occidentale, ca şi în America. Pretutindeni unde evreii au dobândit egalitatea civică, ei s-au dăruit trup şi suflet slujirii Statului, contribuind substanțial la viața politică, socială, culturală şi economică. În toate, cu excepția religiei, evreii s-au asimilat destinului, intereselor şi eforturilor concetățenilor lor. Dar, fără să-şi dea seama, evreii au fost prinşi în capcana acestei schimbări economice şi sociale. O criză de primă importanță s-a abătut asupra poporului evreu care, pentru prima oară în exilul său, părea incapabil să se adapteze noilor condiții. Neobişnuiți cum erau, după secole de ghetou, cu ideea unei încetățeniri depline a evreilor într-un Stat național neevreiesc, problema concilierii fidelității lor religioase cu noul lor statut politic şi social dobândit li s-a părut deosebit de dificilă. Mulți au rezolvat problema în mod individual trecând la religia majoritară. Dar mulți alții au văzut o soluție într-o asimilare, care concepea iudaismul ca o credință pur abstractă, întemeiată pe cele trei

postulate ale lui Mendelssohn, permițând ataşamentul la religia şi la comunitatea evreiască, negând însă în acelaşi timp toate elementele propriu-zis naționale ale iudaismului. Se renunța chiar la denumirea de „evreu". Nu mai erau evrei, ci pur şi simplu „germani, francezi, englezi etc, de confesiune mozaică". În felul acesta, tendințele de asimilare, implicând renunțarea la anumite tradiții naționale şi religioase, s-au dezvoltat rapid şi au afectat elementele poporului evreu care au intrat în contact profesional şi social cu elitele poporului gazdă. Rezultatul a fost mişcarea Reformei, care, pornind din Germania şi de aici în America şi în Anglia[88], a înțeles să adapteze vechile forme ale iudaismului la spiritul şi la civilizația popoarelor în istoria cărora evreii se aflau inserați.

Adevăratul inițiator al reformei evreieşti a fost David Friedländer (1756-1834), unul dintre discipolii cei mai reputați ai lui Moise Mendelssohn. El a fost acela care a pus temelia Reformei, la care mişcarea nu a renunțat niciodată. Deşi a fost menită să oprească curentul de abandonare a iudaismului, adevăratul motiv al mişcării era tocmai dorința de asimilare. El întrezărea efectul pe care fidelitatea față de iudaism l-ar avea în viitor asupra relațiilor dintre evrei şi lumea exterioară. Friedländer însuşi a împins zelul asimilist până la a cere, în 1799, autorităților luterane din Berlin ca să fie primit, împreună cu amicii săi, în cadrul Bisericii, cu condiția să fie scutit să creadă în divinitatea lui Isus şi să practice riturile specifice creştinismului. Bineînțeles, această ofertă de convertire condiționată a fost respinsă. Constrâns să poarte povara iudaismului, Friedländer a încercat să-l reformeze de asemenea manieră încât să elimine tot ce putea să deterioreze raporturile intime ale evreilor cu vecinii lor şi să rişte punerea în discuție a fidelității lor față de Stat. El a recomandat deci suprimarea tuturor rugăciunilor cu caracter național şi substituirea ebraicei cu limba germană pentru rugăciune şi cult.

Friendländer nu a avut puțini simpatizanți, dar nimeni în epocă nu a îndrăznit să-i pună în practică principiile; istoria Reformei, ca o mişcare organizată, începe de fapt cu încercarea făcută de a modela cadrul exterior al serviciului religios evreiesc după cel al Bisericii, fără ca totuşi să fie atins conținutul real al rugăciunilor.

Această istorie este centrată în jurul lui Israel Iacobson (1768-1828). El a fost acela care a fondat, în 1810, primul templu evreiesc reformat, construit la Seesen, în Brunswick, pe cheltuiala sa, şi unde a instituit slujba conținând elemente copiate după cele ale Bisericii. Era prima oară când o casă de rugăciuni a iudaismului a fost numită „templu", nume până atunci rezervat doar Templului de la Ierusalim; adoptarea acestui cuvânt de către reformați pentru a vorbi de locurile lor de cult trădează în fond speranța lor într-o restaurare a anticului sanctuar național al lui Israel.

În afara câtorva modificări secundare privind liturghia, inovațiile aduse de Iacobson au fost următoarele: predici în limba germană, corale

---

[88] Prima comunitate reformată s-a fondat în Anglia sub denumirea de „Western London Synagogue of British Jews" în 1842. Primul său rabin, David W. Marks (1811-1909) marcând programul obştii sale a declarat că, negând autoritatea *Talmudului,* o acceptă pe cea a *Bibliei.* Această poziție a părut prea moderată unor membri care, sub conducerea lui G. Montefiore (1858-1938) s-au separat şi au întemeiat, în 1902, ceea ce avea să se numească „Mişcarea liberală". În Anglia, deşi ei au sporit de atunci numeric, cele două mişcări nu sunt, fie şi reunite, decât o minoritate printre evrei, în majoritate ortodocşi.

germane, unele rugăciuni în limba germană şi folosirea orgii[89]. Iacobson a fost, de asemenea, cel dintâi care să-i confirme pe băieţi de Rusalii, în loc să o facă exact la împlinirea vârstei de treisprezece ani, aşa cum prescrie tradiţia şi a suprimat melopeea la citirea biblică în cursul slujbelor la templu.

Prinzând curaj, reformatorii au început, deşi cu prudenţă, să pună în practică principiile lui Friedländer, iar, în 1818, a fost edificat templul reformat de la Hamburg, după modelul aceluia de la Seesen dar, mergând mai departe decât acesta, prin aceea că rugăciunile tradiţionale pentru restaurarea naţională au fost refăcute, vorbindu-se de o restaurare generală a umanităţii, iar concepţia tradiţională despre Mesia a făcut loc aceleia despre o eră mesianică universală. În acest templu reformat din Hamburg s-a introdus şi confirmarea fetelor, practică ce nu avea nimic comun cu iudaismul.

O dată cu Samuel Holdheim (1806-1860) şi cu Abraham Geiger (1830-1874), Reforma a intrat într-o fază mai radicală. Aceşti reformatori afirmând fără echivoc că iudaismul e în întregime de ordin religios şi că nu are nimic naţional, propuneau abolirea tuturor legilor şi ceremoniilor care tindeau să-i facă pe evrei distincţi de vecinii lor. În 1849, Samuel Holdheim, de la templul reformat din Berlin, a înlocuit slujbele de Şabat prin slujbe duminicale şi a abolit respectarea celei de-a doua zi de sărbători. Celelalte reforme săvârşite de comunitatea din Berlin: nesepararea sexelor în templu, rugăciunea cu capul descoperit, nici un şal de rugăciune *(talit),* eliminarea ebraicii din cult, abolirea chemării şofarului de Anul Nou, ca şi binecuvântările credincioşilor familiei sacerdotale (cf. Num. 6, 23-27), deoarece acest rit era de natură să amintească de epoca Templului.

Mai puţin radical, în practică, decât Holdheim, deşi tot pe atât în teorie, Abraham Geiger considera că reforma trebuia să avanseze lent de aşa manieră încât să rămână totuşi pe cât posibil strâns legată de ansamblul Casei lui Israel. Iată de ce, în pofida preferinţei personale pentru rugăciunile în limba germană, el cerea să se menţină ca principal mijloc de cult public ebraica. Cu toate acestea, el a căutat să cultive în mintea evreilor reforma prin scrierile sale, în care nega originea divină a *Pentateuhului,* ridiculiza legile alimentare şi predica abolirea circumciziei.

Absolut convins că evreii constituiau doar o Biserică, iar nu o naţiune, el afirma o concepţie pur universală a iudaismului, orice interpretare naţionalistă fiind pentru el în dezacord cu planul lui Dumnezeu. A epurat deci din cartea de rugăciuni restaurarea Statului evreu în Palestina şi reclădirea Templului, ca centru al Israelului, ca şi aluziile la speranţa mesianică în revenirea exilaţilor, toate acestea fiind abolite, potrivit convingerii sale, din conştiinţa evreiască.

Geiger pretindea că îşi întemeiază opiniile în urma unui examen istoric şi ştiinţific al documentelor biblice care, studiate în lumina contextului istoric al redactării lor, ar justifica schimbările dorite de el. El susţinea, de asemenea, că urmează linia tradiţiei talmudice a cărei

---

[89] Ortodoxia nu permite utilizarea instrumentelor muzicale pentru serviciul divin, în amintirea distrugerii Templului, unde instrumentele muzicale erau un element deosebit de cult (cf. Ps. 137,5). În Franţa orga este prezentă în sinagogile ţinând de toate „mişcările" şi serveşte nu numai la căsătorii, ci şi la slujbele de Şabat, ca acompaniament. O singură rezervă: organistul nu poate fi israelit. Deci doar Alianţa Israelită Liberală are un organist propriu. Există, de altfel, o frumoasă şi importantă literatură evreiască anume pentru orgă.

dezvoltare era continuă şi se adapta maselor fiecărei epoci. Dar, în realitate, lui Geiger nu-i păsa nici de tradiția talmudică, nici chiar de *Biblie,* nici una, nici" cealaltă nemaifiind pentru el autorității constrângătoare. Tot ce conta era „spiritul secolului", care era pentru el, ca şi pentru ceilalți reformatori, una din formele revelației divine, înlocuind revelația biblică şi talmudică din epocile precedente.

Această negare a autorității *Bibliei* ca şi a *Talmudului* de către iudaismul reformat a deschis poarta individualismului şi a dat loc unei divergențe de opinii chiar în rândul reformaților, asupra a ceea ce constituie iudaismul şi practica evreiască. Pentru a aduce o oarecare uniformitate în credințe şi practici şi a remedia confuzia rezultată din conflictul opiniilor individuale, s-au făcut eforturi pentru a institui un sinod, care să exercite o oarecare autoritate asupra partizanilor reformei. Au avut loc mai multe sinoduri. Dar de fiecare dată când se întâlneau, evreii rămâneau prea divizați asupra principiilor şi țelurilor pentru a se ajunge la vreun rezultat. Cel mai important sinod a fost acela de la Frankfurt, din 1845, la care s-a discutat pentru prima oară problema modificărilor aduse liturghiei. Mai mulți delegați au vorbit despre abolirea totală a limbii ebraice, deoarece făcea din iudaism o religie națională. Cu toate acestea, majoritatea a decis că ebraica trebuia conservată, dar numai din cauza sentimentelor generației precedente. Acest ataşament anemic față de ebraică a determinat dizidența lui Zacharias Frankel, care a întemeiat şcoala „istorico-pozitivă", care deosebea credințele de practică şi se ralia unei depline libertăți a cercetării în privința credinței şi a trecutului lui Israel, respectarea legii evreieşti şi a tradițiilor naționale, deoarece ele sunt produsul experienței colective a poporului evreu.

Reforma, şi ceva în mai mică măsură şcoala istorico-pozitivă, s-au ciocnit în Germania şi în străinătate de opoziția tradiționaliştilor, pe care Reforma i-a denumit „ortodocşi". Cel mai înflăcărat în polemica anti-reformistă a fost Rabi Moise Sofer, din Presburg (1763-1839). Rabin eminent şi autor numeroase *responsе,* considerate până în prezent ca făcând autoritate, Sofer s-a opus oricărei modernizări a iudaismului aruncându-se în lupta împotriva Reformei cu toată energia. Mişcarea nu a putut obține însă nici un succes în Ungaria în pofida campionilor entuziaşti care existau în această țară.

În Germania, tradiționalismul şi-a găsit cel mai vajnic apărător în persoana lui Samson Rafael Hirsch (1808-1888) care, opunându-se în acelaşi timp Reformei şi şcolii istorico-pozitive, a întemeiat ceea ce avea să se numească neo-ortodoxia. Cu variantele datorate condițiilor locale, aceasta constituie de fapt actuala ortodoxie din Occident. In realitate, nu este vorba de o nouă ortodoxie, ci de o întoarcere la iudaismul perioadei arabo-spaniole, prezentând o fuziune a celui vechi cu cel nou, şi cea mai strictă adeziune la credințele şi la practicile tradiționale, în acelaşi timp cu o participare deplină la ştiința şi la cultura epocii.

Unul dintre membrii grupului ortodox de la Frankfurt-pe-Main, rabinul Hirsch a proclamat principiul denumit *Austritt* (ieşire): el susținea că evreii credincioşi trebuiau să părăsească comunitățile în care domină reforma, şi să întemeieze comunități independente. Deşi puține parohii au ascultat apelul, el a ajuns să fondeze la Frankfurt, pornind de la comunitatea sa, o puternică organizație religioasă care a slujit de model colectivităților asemănătoare din Germania şi din alte zone.

Progresul reformei în Germania a fost stopat de Conferința de la Bresiau, din 1846, care a eşuat din cauza neînțelegerii asupra modului de raportare a Şabatului la ziua de duminică. De arunci, centrul reformei a trecut în Statele Unite, unde mişcarea a fost transplantată de şefi

înflăcărați ai reformei care se alăturaseră curentului de imigrație din Germania şi din alte țări ale Europei, începând din 1830, şi atingându-şi culmea în 1848-1850, ca urmare a reacției în urma eşecului Revoluției de la 1848. În Lumea Nouă, nemaiîntâlnind nici o opoziție organizată, mişcarea a putut sub direcția energică a unor oameni ca Isaac Wise (1819-1900), David Einhorn (1809-1899) şi alții, să facă progrese rapide, şi să se dezvolte fără piedici pe o linie radicală. În 1885, reforma americană, în cursul unei conferințe ținute la Pittsburgh, şi-a formulat principiile, cuprinzând, între altele, respingerea oricărei legislații mozaice şi rabinice, inclusiv a legilor alimentare şi a instituțiilor asemănătoare, inaugurarea de slujbe duminicale şi repudierea naționalismului evreiesc. O urmare directă a acestei conferințe, din 1885, a fost conferința centrală din 1892, în cursul căreia s-a renunțat oficial de a se cere prozeliților circumcizia.

În chip de protest față de acceptarea „principiilor de la Pittsburgh", un grup influent de moderați, conduşi de Sabato Morais (1823-1901), a fondat ceea ce avea să fie Mişcarea conservatoare. Adoptând poziția şcolii istorico-pozitive a lui Zacharias Frankel, această mişcare, grație conducerii energice şi inspirate a lui Solomon Schechter (1830-1915), conferențiar de ştiințe rabinice la Universitatea din Cambridge (Mass.) şi celebra pentru descoperirea unei genize la Cairo, a sporit în influență şi număr pe punctul de a deveni o mare componentă a iudaismului american modern, dintr-un întreit punct de vedere: religios, social şi intelectual.

La jumătatea drumului dintre ortodoxie şi reformă, iudaismul conservator a împrumutat un anumit număr de forme exterioare ale cultului. Aproape cu rare excepții, el nu practică separarea sexelor la slujbe, ceea ce este regulă în toate sinagogile ortodoxe: slujba cuprinde rugăciuni în americană, iar numeroase sinagogi fac apel la orgă. Pe de altă parte, conservatorii înțeleg să accepte întreaga tradiție rabinică, deşi îşi permite să interpreteze Legea potrivit nevoilor şi convingerilor de moment. De pildă, îşi permite contrar legii rabinice, să vină călare la sinagogă în zi de Şabat. Conservatismul trebuie încă să-şi definească principiile aplicând legii rabinice consecințele, atitudinii sale. În ce priveşte credința, conservatismul adoptă o atitudine pozitivă față de aspirațiile naționale evreieşti şi speranța într-o restaurare a anticei patrii, Israel, şi acordă o mare importanță utilizării limbii ebraice în cadrul slujbelor religioase, din motive de istorie națională. Contrar ortodoxiei, dar pe aceeaşi linie cu reforma, conservatismul respinge doctrina învierii, deşi crede în nemurire. Cele trei obiective principale ale iudaismului conservativ sunt: (1) Continuarea unității a ceea ce Schechter numea „Israelul catolic" (adică: universal); (2) Perpetuarea tradiției evreieşti şi (3) Cultivarea ştiinței evreieşti. Aceste trei obiective o dată acceptate, restul poate avea grijă de sine însuşi. Această mişcare refuză prin urmare să definească principii sau dogme, şi lasă o mare libertate în materie de practică şi de credință. Aceasta a făcut posibilă apariția chiar în sânul ei a mişcării Reconstrucționiste, lansată de Mordehai Kaplan (născut în 1881). Reconstrucționismul se bizuie pe ideea că religia evreiască este făcută pentru poporul evreu, iar nu poporul evreu pentru religia evreiască. În lumina acestui postulat iudaismul nu mai e decât o civilizație în care religia, deşi joacă un rol important, nu e decât una din numeroasele forme ale patrimoniului cultural, asemenea limbii, dreptului, literaturii sau artei. Ea nu e deci altceva decât o religie populară, precum comunismul în Rusia, iar practicile religioase evreieşti - folclor, precum celebrarea bătăliei de la Trafalgar, în Anglia, aceea de 14 iulie în Franța

sau „Ziua Independenței", în Statele Unite. Dumnezeu însuşi nu mai este Ființa Supremă care a creat şi conduce universul: este un fapt cosmic putând fi identificat cu „acel aspect al realității care pune în valoare funcțiile cele mai utile, cele care favorizează valoarea individuală şi unitatea socială"[90].

Se înțelege de la sine că această idee de Dumnezeu nu lasă nici un loc unei relații personale între Dumnezeu şi om, relație situată în inima oricărei religii trăite, şi încă mai puțin doctrinei alegerii lui Israel sau acțiunii providențiale a lui Dumnezeu în creație şi în istorie. Pe scurt, Reconstrucționismul este un conservatism, şi în pofida sinagogilor sale, a oficianților săi, a rugăciunilor şi a predicilor sale, nu se poate spune deloc că ar fi vorba despre o religie în sensul obişnuit al cuvântului.

În ciuda oricărui idealism al inițiatorilor săi, iudaismul reformat, separându-se de entitatea națională din care religia evreiască nu e decât o parte, a apropiat în mod periculos iudaismul de creştinism, pe care mulți, în consecință, nu au ezitat să-l adopte. Înțelegând acest pericol, Leopold Zunz (1794-1886) a rupt cu această mişcare şi a încercat el însuşi să realizeze proiectele reformatorilor întemeind *Wissenschaft des Judentums* (Ştiința Iudaismului), care se ocupă de studiul ştiințific al istoriei şi al realizărilor poporului evreu.

Mişcarea lansată de Zunz a pătruns imediat în vârsta sa de aur, când au apărut câteva din lucrările sale de bază. De această epocă se leagă afirmarea unui întregi falange de figuri remarcabile. Cea mai importantă este chiar cea a lui Leopold Zunz însuşi care, prin valoarea scrierilor sale şi prin faptul că marile sale lucrări au făcut epocă, este fără egal în acest domeniu. Ale sale *Gottesdienstliche Vorträge der Juden* (Predici evreieşti), reprezintă cel mai mare efort posibil pentru a retrasa istoria literaturii agadice (omiletice) şi a caracterului ei evolutiv. Cartea sa *Zur Geschichte und Literatur* (Tratat de istorie şi de literatură) deschide o cale nouă în studiul istoriei şi a literaturii evreieşti în Germania şi în Franța evului mediu. Lucrarea sa, *Synagogale Poesie des Mittelalters* (Poezia sinagogală în evul mediu) clasifică o cantitate considerabilă de poezie religioasă scrisă de poporul evreu în decursul unui mileniu; în vreme ce *Ritus des Synagogalen Gottesdienstes* (Ritualul cultului sinagogal) descrie cariera unei literaturi liturgice veche de două mii de ani.

Deşi se face din Leopold Zunz în mod obişnuit fondatorul „Ştiinței Iudaismului", el însuşi datorează mult operelor unui savant galițian, Solomon Iudah Rapoport (1790-1867), care, în studiile sale biografice şi istorice, a utilizat metoda critică pentru a sonda istoria şi literatura evreiască. Rapoport, la rândul său, datora mult compatriotului său Nahman Krohmal (1785-1840) care, retrasând cu geniu, în cartea sa *More Nevuhe ha-Zeman* (Ghid pentru contemporanii debusolați), geneza tradițiilor, a indicat cum trebuie să utilizeze un istoric ceea ce se relatează în *Talmud.*

Krohmal şi Rapoport au fost cei dintâi reprezentanți ai *haskalei* galițiene. Influențați de *haskala* germană, *maskilim* din Galiția au luptat cu mult zel pentru secularizarea educației evreieşti, după modelul coreligionarilor lor germani. Dar ei au îndrumat *haskala* într-o direcție mai bună. Cum am văzut, în Germania, scopul *haskalei* era participarea la cultura generală. De îndată ce evreul german ştia destul de bine limba țării pentru a-şi asimila cultura generală, adăpându-se la surse, el nu mai avea nevoie de operele în ebraică elaborate de *maskilim.* Iată de ce

---

[90] M. Kaplan, *Judaism as a Civilization* (New York, 1934), p. 397.

haskala germană, în pofida aportului ei la ştiinţa biblică şi la filologia ebraică, nu a întârziat să fie asociată, apoi amestecată, cu forţele care doreau asimilarea. Altfel s-au petrecut lucrurile în Galiţia, unde o concentrare mult mai mare de evrei, împreună cu nivelul ridicat al erudiţiei rabinice, au împiedicat *haskala* să calce pe urmele echivalentului său german. Deşi nu au ezitat să sape autoritatea rabinilor, *maskilim* galiţieni au fost, totuşi, în ansamblu, constructivi şi hotărâţi să conserve şi să perpetueze particularismul etnic şi cultural al iudaismului. Iată de ce, în timp ce *haskala* germană era sortită să nu dureze, aceea a Galiţiei a rămas vie şi a continuat să dea felurite roade, contribuind la cunoaşterea, în limba ebraică, a trecutului evreiesc.

Grupului de savanţi dominat de Krohmal şi de Rapoport, care scriau în limba ebraică, îi aparţinea şi un italian, Samuel David Luzzatto (1800-1860). Om de cultură enciclopedică, Luzzatto a fost evreul cel mai versat în *Biblie* şi cel mai strălucit comentator al poeziei ebraice din vremea sa; prin numeroasele sale scrieri în ebraică şi în italiană, el a jucat un rol de prim plan la crearea mişcării „Ştiinţa Iudaismului".

Deşi interesele ştiinţifice ale lui Krohmal şi Luzzatto, cum au mai precizat, erau foarte diferite, cel dintâi ocupându-se de *Talmud,* iar cel de-al doilea de *Biblie* şi de poezia acesteia, ambii aveau în comun o intenţie care îi deosebea de ceilalţi *maskilim* ai generaţiei lor. În vreme ce aceştia din urmă nu studiau moştenirea evreiască decât ca o relicvă a trecutului, cu prea puţine tangenţe cu prezentul, Krohmal şi Luzzatto căutau, în tradiţia moştenită, o călăuză pentru Iudaismul prezent şi viitor. Astfel, independent de aportul fiecăruia la crearea „Ştiinţei iudaismului", ei au adus şi unele contribuţii originale la gândirea religioasă, de mare importanţă pentru Iudaismul contemporan.

Krohmal a fost cel dintâi care a încercat o depăşire a crizei create în Iudaism de filozofia luminilor utilizând însăşi formele gândirii filozofice ale epocii sale. Aplecându-se asupra ideilor împrumutate de la Hegel, el a arătat că conflictul dintre iudaismul istoric şi naţionalismul contemporan era mai mult aparent decât real. Fiecare naţiune are spiritul său particular (sau, cum se exprimă Krohmal, propriul său zeu) în care se află originea tuturor atributelor naţionale. Grecii, de pildă, aveau spiritul ştiinţei, al filozofiei şi al artei; romanii pe cel al legii şi al curajului fizic. Toate aceste atribute ale diferitelor naţiuni nu erau decât manifestările deosebite ale gândirii universale, ale „Spiritului absolut", care se dezvăluie prin mersul sinuos al istoriei şi care este suma şi sursa oricărei existenţe spirituale. „Spiritul Absolut" nu este altceva decât Dumnezeul lui Israel, de care poporul evreu este legat printr-o legătură indisolubilă; realizarea voinţei Sale în lume este idealul şi destinul poporul evreu. Prin urmare, Iudaismul nu mai poate fi considerat ca o entitate culturală izolată, ruptă de toate celelalte culturi naţionale. Din contră, el e într-un raport strâns cu toate celelalte, constituind împreună o unitate armonioasă.

Într-o opoziţie cu Krohmal, Luzzatto căuta să depăşească criza Iudaismului făcând să coboare raţionalismul luminilor de pe piedestalul său. Pe urmele lui Iuda Halevi, Luzzatto subliniază superioritatea religiei asupra filozofiei. In această privinţă, el opune moştenirea greacă, pe care o numeşte aticism, moştenirii spirituale a lui Israel, susţinând că aceasta a început cu Abraham, numind-o abrahamism. Cel dintâi caută să dezvolte inteligenţa, cel de-al doilea - inima. Primul ridică spiritul până la calcul, tinzând către egoism, cel de-al doilea, proclamă îndeplinirea faptelor bune, chiar dacă ele sunt contrare profitului.

Expunând această teză, Luzzatto scria: „Civilizaţia lumii este produsul a două elemente deosebite: aticismul şi iudaismul. Atenei îi

datorăm filozofia, artele, ştiinţele, dezvoltarea inteligenţei, ordinii, dragostei de frumuseţe şi măreţie, morala intelectuală şi învăţată. Iudaismului îi datorăm religia, moralitatea care vine din inimă şi din uitarea de sine şi iubirea Binelui... Nici frumuseţea, nici măreţia nu pot înlocui Binele. Societatea are nevoie de emoţie; dar inteligenţa şi aticismul, departe de a inspira emoţie, o sufocă şi o alungă. Iată de ce natura umană reacţionează - şi va reacţiona întotdeauna - în favoarea inimii, a Binelui şi a iudaismului"[91].

Printre contemporanii germani ai lui Zunz, cu o contribuţie importantă la „Ştiinţa Iudaismului" să-l citäm pe Abraham Geiger (care, totuşi, cum am remarcat deja, şi-a folosit cercetările de istorie biblică şi de tradiţie evreiască pentru a-şi justifica reformismul său radical) şi pe Zacharia Frankel, ale cărui lucrări privitoare la *Talmud* şi la literatura înrudită îl ridică la rangul de cel dintâi istoric ştiinţific al *halahei.* Geiger şi Frankel au publicat reviste ştiinţifice, ca de pildă *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums,* publicaţie lansată de cel de-al doilea în 1851, şi care a apărut neîntrerupt până la începutul celui de-al doilea război mondial.

Alte nume faimoase ale vârstei de aur a „Ştiinţei evreieşti" au fost: acela al lui Heinrich Graetz (1817-1891), cel mai mare istoric evreu, a cărui *Istorie a evreilor,* în unsprezece volume, scrise într-un stil nobil şi înaripat, a fost tradusă din originalul german în numeroase limbi; mai mult ca în oricare altă carte, ea a slujit, făcând cunoscută istoria poporului evreu chiar a evreului de rând, şi a rămas până în zilele noastre o lucrare clasică; şi acela al lui Moritz Steinschneider (1816-1907), cel mai mare bibliograf evreu din toate timpurile, autor al faimosului catalog al cărţilor ebraice de la Bodleian Library (Universitatea din Oxford).

Graţie lucrărilor acestor adepţi ai „Ştiinţei Iudaismului" şi a spiritelor înrudite, s-a descoperit un tezaur până atunci în întregime ignorat de istorie, literatură şi cultură, care a contribuit nu numai la a frâna întrucâtva dezinteresul de care suferea iudaismul german în secolul al XIX-lea, ci a şi influenţat profund viaţa şi cugetarea evreiască de pretutindeni, până în zilele noastre.

Cum s-a recunoscut tot mai mult că era necesar să se predice în limba curentă, să se explice şi să se apere iudaismul în termeni moderai şi ştiinţifici, s-au creat şcoli rabinice pentru formarea de conducători spirituali, unind cunoaşterea iudaismului cu o bună instruire superioară. Prima şcoală, dintre cele moderne fondate, a fost Collegio Rabbinico, deschis la Padova, în 1829, al cărui inspirator a fost Samuel David Luzzatto. Un an mai târziu s-a creat la Metz Seminarul Israelit Francez, transferat la Paris în 1859. Prima şcoală rabinică din Germania a fost cea de la Breslau, deschisă în 1854, sub direcţia lui Zacharia Frankel. În 1872, a urmat Seminarul Reformat din Berlin, avându-l în frunte pe Geiger. Un an mai târziu, s-a întemeiat, în acelaşi oraş, Şcoala Rabinică Ortodoxă sub direcţia lui Israel Hildesheimer (1820-1899), şi un seminar, mai mult sau mai puţin pe linia celui de la Breslau, la Budapesta, în 1877. În Anglia, s-a fondat, în 1855, Jews' College de către Marele Rabin Nathan Marcus Adler (1803-1890), de Sir Moses Montefiore (1784-1885) şi de alţii.

Destinat la început ca să răspundă nevoilor parohiale ale celor 40.000 de evrei care constituia la acea epocă comunitatea israelită din Anglia, Jews' College a devenit o mare instituţie engleză de studii ebraice şi semitice ataşate Universităţii din Londra; el ocupă astăzi un loc unic în

---

[91] Sholem Spiegel, *op. cit.,* 57

viţa spirituală a celor aproximativ 750.000 de evrei din Commonwealth.

Urmând exemplul surorilor lor din Europa, evreimea americană a trecut şi ea la crearea de şcoli de specialitate. În 1874 s-a deschis Hebrew Union College (Cincinnatti) pentru pregătirea rabinilor reformaţi, iar în 1886 Jewish Theological Seminary (New York), pentru rabinii conservatori. În 1896 s-a inaugurat „Rabbi Isaac Elhanan Yeshiva"[92], care pregăteşte în spirit modern nu doar rabini şi doctori ortodocşi, ci şi laici.

În pofida eforturilor combinate ale tuturor forţelor constructive ale iudaismului, asimilarea şi convertirile au continuat în Occident într-un asemenea ritm încât dezintegrarea completă a Sinagogii în această parte a lumii nu pare să mai fie decât o chestiune de timp. „Ştiinţa evreiască a iudaismului" era prea critică, prea obiectivă şi prea rece pentru a încălzi spiritul evreiesc. In plus, „Ştiinţa iudaismului" era mult prea specializată pentru a mişca într-adevăr sufletul omului din popor. De altfel, nici ortodoxia modernă, în pofida realizărilor sale, nu mai era capabilă să-i împiedice pe evrei să părăsească Sinagoga. Centrată mai mult pe practici, decât pe erudiţie, ea se străduia prea puţin pentru a cultiva la tineri şi bătrâni disciplina talmudică din care, în toate vremurile, evreii şi-au extras hrana spirituală şi curajul moral care le permitea să triumfe asupra tuturor tendinţelor şi influenţelor subversive.

Ceea ce a salvat evreimea Europei occidentale de la cvasi-extincţia care părea să o ameninţe a fost afluxul constant al evreilor ruşi şi polonezi, ca şi unguri, în cursul secolului al XIX-lea; prin mai marea lor erudiţie religioasă şi prin pietatea lor mai tradiţionalistă, nu numai că au revitalizat, ci au şi îmbogăţit, tot mai mult, conţinutul vieţii evreieşti din ţările unde s-au refugiat.

Această superioritate a evreilor ruşi, polonezi şi unguri se datora unei vaste reţele de şcoli rabinice *(ieşivot)* din ţările lor natale care, în decurs de mai multe generaţii, au produs mii de studioşi în ale *Torei,* întăriţi şi în credinţa şi teama de Dumnezeu.

Cea mai reputată *ieşiva* din secolul al XIX-lea a fost aceea din Volojin (Lituania), întemeiată, în 1802, de către Haim ben Isaac (1749-1822), cel mai important discipol al Gaonului din Vilna (Vilnius). În această academie, unde se aplicau metodele de educaţie ale Gaonului, şi au primit educaţie religioasă şi inspiraţia care avea să-i marcheze pe viaţă cele mai mari talente ale evreimii ruse. Către acelaşi an, Moses Safer a întemeiat la Presburg o *ieşiva* pentru cinci sute de studenţi; ea a funcţionat neîntrerupt până la al doilea război mondial şi a furnizat comunităţilor evreieşti din întreaga lume şefi spirituali. O altă *ieşiva* lituaniană celebră a fost cea din Slabodka, lângă Kovno, care, întemeiată la 1822, şi-a înscris în programa ei studierea cotidiană a unor opere morale şi de pietate ca cea a lui Bahia ibn Pakuda (Datoriile inimii)[13] şi cea a lui Moses Haim Luzzatto (Calea dreptilor)[14]. Scopul acestor studii, numite *musar,* era dezvoltarea unor mari personalităţi spirituale capabile să acţioneze asupra celorlalţi în sensul pietăţii şi a unei bune conduite. Exemplul *ieşivei* din Slabodka a fost urmat de alte *ieşivot* din răsăritul Europei şi în prezent de majoritatea şcolilor talmudice fondate recent în Occident.

Iniţiatorul metodei de studiu *musar,* în *ieşivot,* a fost Israel Salanter (1810-1883) care, alarmat de încercările de pătrundere a *haskalei,* venită

---

[92] Ieşiva numită astfel în memoria lui rabi Isaac Elchanan, „Inspectorul" din Kovno (1817-1896), unul dintre cei mai luminaţi rabini din generaţia sa, autoritate de reputaţie mondială şi celebru pentru *responsele* sale, pentru care el a inventat noi principii de drept.

din Germania, în țara sa, a organizat la Vilna, în 1842, o casă de adunare *(stiebel)* unde membrii din toate clasele societății, studenți, oameni de afaceri, meseriaşi şi muncitori se întâlneau zilnic, pe înserat, când se putea crea şi o atmosferă mai adecvată, pentru a studia, sub conducerea sa, cărți de pietate. Această idee a prins şi astfel s-a născut mişcarea *musar,* care a exercitat o influență considerabilă asupra ortodoxiei evreieşti. Ideea-cheie a acestei mişcări este ameliorarea caracterului individului prin auto-educație. Aceasta cuprinde trei trepte: (1) Reprimarea tuturor dorințelor şi instinctelor rele, printr-o disciplină a voinței; (2) Recunoaşterea greşelilor şi eşecurilor, grație unei introspecții oneste; (3) Efortul conştient pentru ameliorarea caracterului, făcând din virtute o a doua natură. Această auto-educație, potrivit doctrinei *musar,* poate fi obținută prin studiul cărților de pietate, urmat de o meditație silențioasă. Unul dintre şefii mişcării, Simha Zisei Ziv, din Helm, obişnuia să spună: „Nu trebuie lăsat să treacă nici o singură zi fără a practica meditația, căci aceasta este cheia înțelepciunii, nodul tuturor facultăților care contribuie la statura perfectă a omului"[93].

Cu toate acestea, în Occident, aproape nimic nu mai stătea în calea dezintegrării iudaismului. Observând cu atenție situația, Moses Hess (1812-1875) a ajuns la concluzia că singura cale de salvare era naționalismul evreiesc: „Numai printr-o renaştere națională - susținea el în *Roma şi Ierusalim* (1862) -geniul religios al evreilor, ca un uriaş din legendă doar revenind pe Glia Mamă îşi va afla o forță nouă şi un nou spirit profetic. Nici un partizan al luminilor, nici chiar un Mendelssohn, nu a reuşit până acum să spargă crusta dură cu care rabinismul a acoperit iudaismul, fără să distrugă în acelaşi timp ideea națională în esența sa"[94]. „Ceea ce avem de făcut în prezent, pentru a regenera națiunea evreiască", a continuat el, „este mai întâi să menținem vie speranța unei resurecții politice a poporului nostru, iar apoi să deşteptăm această speranță acolo unde ea dormitează"[95].

A concilia, ca evreu, calitatea de cetățean, într-un stat neevreiesc, cu fidelitatea față de națiunea evreiască (problemă care i-a tulburat atât de mult pe contemporanii săi, mai ales în Germania), nu era în ochii săi o problemă. „Civilizația iudeo-spaniolă", amintea el, „a reuşit să rezolve această problemă şi anume: cum este posibil să fii un bun evreu, patriot în deplinul sens al cuvântului, participând totodată la cultura şi la viața politică a țării în care locuieşti, într-un asemenea mod încât țara să devină o a doua patrie"[96].

Hess nu îşi face nici o iluzie cu privire la ostilitatea pe care urma să o stârnească opiniile sale printre evreii din Occident, plini de fantasmagoriile emancipării. Şi-a întors atunci privirile către milioanele de frați ai săi din Răsărit, plini de ştiință şi de pietate, în vederea unei mişcări puternice pentru resurecția evreiască pe pământul ancestral.

Naționalismul lui Hess era plămădit după idealul universalist al mesianismului iudaic. Evreii sunt poporul mesianic: ei au ca misiune să realizeze principiile justiției sociale, cooperarea umană şi pacea eternă într-o umanitate organizată şi unită; or, doar întoarcerea în patria strămoşească le va da posibilitatea să răspundă cu adevărat la porunca divină şi să creeze climatul social pe care Hess îl numea „Şabatul istoric"

---

[93] Citat de Iacob B. Agus, *Guideposts in Modern Judaism* (New York, 1954), p.26

[94] Roma şi Ierusalim (ed. engleză, p. 77).

[95] *lbid.,* p. 146

[96] *Id.,* p. 108

al omenirii.

Făcând apel la evreii din Rusia şi din Polonia, Hess nu predica în deşert. Avea loc în acel moment în Rusia o deşteptare naţională care, oricât de bizar ar părea, a fost inspirată de emancipare. Drepturile egale acordate evreilor în mai multe ţări, şi ca urmare accesul lor tot mai frecvent la posturi-cheie în administraţia de stat şi la lumea afacerilor, au fost interpretate de numeroşi evrei din răsăritul Europei ca semne prevestitoare apropierii izbăvirii mesianice. Astfel credinţa seculară că restaurarea palestiniană va veni deodată, cu miracole şi minuni, prin intervenţia directă a lui Dumnezeu, a făcut loc ideii că izbăvirea va veni treptat, prin intermediul omului, Dumnezeu manifestându-şi puterea Sa izbăvitoare, săvârşind mântuirea numai o dată ce omul şi-ar fi jucat rolul său.

Cel dintâi care a expus asemenea idei a fost Rabi Zvi Hirsch Kalisher, din Thorn (1785-1877), care şi-a lansat teoria în *Derişat Zion* (1862), justificată prin pasaje din *Biblie* şi *Talmud,* susţinând că era mesianică va fi precedată de amenajarea de colonii evreieşti în Palestina, graţie cooperării cu guverne binevoitoare şi cu evrei generoşi. El a întocmit deci un plan de colonizare, reuşind să-i intereseze pe Sir Moses Montefiore (1784-1885) şi pe Lawrence Oliphant (1829-1888), ca şi pe contele de Shaftesbury (1801-1888), ceea ce a condus la crearea, în 1870, a şcolii de agricultură din Mikve Israel, aproape de Iaffa, şi la prima colonie evreiască, Petah Tikva, în 1878.

Sentimentele naţionale ale evreilor din Rusia au fost alimentate de *Haskala* care, aşa cum am mai subliniat, venea din Occident. Deşi, sub liberalul Alexandru II (1818-1881) *Haskala* făcuse dovada tendinţelor asimiliste, marea forţă a tradiţiei şi a ştiinţei rabinice, de care s-a izbit mişcarea în Rusia, l-au transformat în instrumentul deşteptării naţionale evreieşti şi al renaşterii limbii ebraice, dând naştere unui tip nou, fecund, de literatură (cărţi şi periodice): literatura ebraică modernă.

Cei mai reputaţi pionieri ruşi ai ebraicii moderne au fost Isaac Baer Levinson (1788-1860), poreclit şi „Mendelssohn rus", din cauza încercărilor sale de reformare a metodelor de educaţie şi de apărare ale iudaismului, Abraham Mapu (1808-1867), părintele romanului ebraic; Abraham Lebensohn (1789-1878), care a introdus în Lituania poezia ebraică şi fiul său Michael Joseph (1838-1852), care, judecând după cele două volume de poeme ale sale, ar fi devenit, dacă nu murea prematur, cel mai mare poet liric al *haskalei* ruse; în sfârşit, Iuda Leib Gordon (1831-1892) cel mai mare poet evreu al timpului său.

Dar aceşti primi maskilim care au scris în ebraică prea erau pătrunşi de emancipare, în care vedeau remediul tuturor nenorocirilor evreieşti, pentru a putea fi atraşi de ideea unui naţionalism evreiesc. Abia o dată cu Perez Smolenski (1842-1885), romancier romantic şi editorul unui ziar de limbă ebraică, *haskala* devine evident naţionalistă. El e acela care a lansat ideea unui naţionalism evreiesc printre intelectualii evrei din Rusia. Tot el a combătut necruţător ideea că evreii nu ar fi decât o comunitate religioasă şi a susţinut că ei trebuie să proclame lumii că sunt un popor unit, deşi nu aveau nici regat, nici ţară, nici teritoriu propriu. În acelaşi timp, el sublinia că evreii trebuiau să se considere drept cetăţeni ai ţării lor respective, unitatea lor naţională nefiind decât una spirituală.

Naţionalismul lui Smolenski era deci un naţionalism fără Palestina, un naţionalism spiritual al Diasporei. Primul apostol rus al întoarcerii evreilor în Palestina a fost Eliezer ben Iehuda (1858-1922). Într-un articol al său intitulat „Chestiunea arzătoare", pe care 1-a publicat, în 1881, în ziarul vienez al lui Smolenski *Haşahar,* el a atras atenţia asupra

mişcărilor naţionale din Europa, unde popoare mici şi-au dobândit recent independenţa şi afirma că ceea ce era posibil pentru celelalte naţiuni era şi pentru poporul evreu. În acelaşi articol, el reclama şi restaurarea ebraicii ca limbă vorbită, ca ea să devină limba curentă a evreilor. Această idee a devenit pasiunea vieţii sale. Mai târziu, stabilit în Palestina, el a înţeles că îi lipsea limbii ebraice vocabularul indispensabil. S-a însărcinat deci să umple această lacună şi a început să compună un lexic *(milon)* care a devenit lucrarea cea mai vastă şi mai completă a genului; el a împrumutat din toate sursele ebraice: *Biblie, Talmud,* ebraica evului mediu; i-a adăugat neologisme inventate de el, contribuind prin aceasta la îmbogăţirea considerabilă a limbii. Prin refuzul său persistent de a vorbi în orice altă limbă decât ebraica, el a dovedit că ebraica putea servi în viaţa de toate zilele şi pentru toate nevoile, deci a făcut posibilă o Palestină de limbă ebraică.

Tot în această epocă s-a ridicat în Rusia una din cele mai strălucite stele pe firmamentul poeziei ebraice, în persoana lui Nachman Bialik (1873-1934), al cărui rar simţ artistic, varietate a imaginilor şi focul profetic au servit, mai mult decât oricare altă operă poetică, la deşteptarea naţionalismului latent al maselor evreieşti.

Reacţia violentă care a marcat ascensiunea, în 1881, a lui Alexandru III (reacţia care a culminat cu celebrele Legi din mai 1882, interzicând evreilor să se stabilească sau să dobândească bunuri în afara oraşelor precum şi să se mute, fără a mai pomeni de multe alte interdicţii) a dat un puternic impuls naţionalismului evreiesc în Rusia, făcând din această ţară leagănul mişcării.

Primul semnal de deşteptare 1-a dat, în 1882, Leo Pinsker (1821-1891) din Odessa, prin faimosul său pamflet *Auto-Emanciparea,* în care el descria antisemitismul ca o boală incurabilă a societăţilor („iudeofobia"), avându-şi rădăcinile în faptul că evreul este apatrid căci „pentru cel viu el e mort, pentru băştinaş un străin, pentru sedentar un vagabond, pentru bogat un cerşetor, pentru sărac un milionar exploatator, pentru cetăţean un om fără ţară, pentru toate clasele un concurent urât. Evreii trebuie prin urmare să redevină o naţiune, un popor, având un teritoriu propriu"[97]. Acest apel a creat Mişcarea Hoveve Zion[98], condusă până la moartea sa de Pinsker. Creată în anul 1884, la Conferinţa de la Kattowitz, mişcarea s-a extins la România, Germania, Austria, America şi Anglia. Rezultatul cel mai practic al acesteia a fost să favorizeze crearea de aşezări agricole evreieşti în Palestina şi stabilirea de colonişti pe scară mare. În anul apariţiei pamfletului lui Pinsker, la Harkov s-a organizat un grup de tineret evreu sub denumirea de *Bilu,* iniţialele cuvintelor ebraice *Bet Iaacoc Iehu venelha* (Casa lui Iacob, veniţi şi urcăm...)[99]. Alcătuit în principal din studenţi, *Bilu* a decis să devină modelul colonizării israelite pe Pământul Făgăduinţei, fiind considerat părintele acesteia.

În 1883, Baronul Edmond de Rothschild (1845-1934), din Paris, a luat sub aripa sa aşezările precare ale colonizării şi a contribuit substanţial la dezvoltarea acestora. Dar abia sub conducerea lui Theodor Herzl (1860-1904) naţionalismul evreiesc a încetat să mai fie o mişcare filantropică şi religioasă, pentru a deveni o mişcare mondială organizată, cu aspiraţii politice. Izbucnirea Afacerii Dreyfus, în Franţa, marcată de un antisemitism virulent (într-o ţară considerată atunci ca cea mai civilizată din lume) 1-a determinat pe Herzl să considere că singura soluţie a

---

[97] Citat de Sh. Spiegel, *op. cit.,* p. 216

[98] [201] Literalmente: „Amanţii Sionului".

[99] V. Isa, 2, 5

„problemei evreieşti" este întemeierea unui... Stat evreu.

Ideile lui Herzl erau, mai mult sau mai puțin, inspirate de Hess şi de Pinsker, ale căror opere încă nu le citise. Dar Herzl a fost cel dintâi care nu numai că a plasat problema evreiască în planul politicii internaționale, ci şi cel care a mai avut convingerea fermă, exprimată prin aceste cuvinte simple: „Evreii vor avea Statul lor"[100]. El şi-a dezvoltat ideile în cartea *Judenstaat* (Statul evreu), publicată în 1895, care a devenit lucrarea clasică a Mişcării sioniste, denumirea de sionism (1892) aparținând unuia din primii prieteni ai lui Herzl, Nathan Birnbaum (1804-1937). Deşi nu a fost crescut şi educat în spiritul iudaismului, Herzl a fost inspirat de tradiția mesianică, iar Statul pe care şi-l imagina urma să fie o binecuvântare nu numai pentru poporul evreu, ci şi pentru toate națiunile lumii. „Lumea - scria el - se va elibera prin libertatea noastră, îmbogățită de bogăția noastră, sporită de măreția noastră. Ceea ce vom încerca să facem aici spre binele nostru va sluji întregii omeniri"[101]. Conformându-se ideilor sale, Herzl a convocat la Basel, în 1897, cel dintâi congres sionist, programul sionismului politic fiind formulat cu acel prilej, prin aceste cuvinte: „Sionismul are drept scop crearea în Palestina a unei patrii juridiceşte garantată pentru poporul evreu".

Nu demarase bine mişcarea şi ea a fost deja întâmpinată de o opoziție puternică, atât de către ortodocşi, cât şi de reformați. Printre ortodocşi, unii vedeau în aceasta o „uzurpare a Cerului" pe când ceilalți, din cauza intențiilor profane ale majorității şefilor sionişti, se temeau de efectele mişcării asupra iudaismului.

In acelaşi timp, au fost numeroşi ortodocşi, între ei un rabin atât de distins ca Samuel Mohilever (1824-1898), care, urmând exemplul lui Kalisher, s-au unit cu mişcarea din primele ore şi, sub conducerea lui Rabi Iacob Reines (1834-1915), au constituit în interiorul sionismului un partid numit *Mizrahi,* având ca deviză: „Țara iui Israel, Poporului lui Israel, după Legea lui Israel"[102]. Pe de altă parte, în tabăra reformată atitudinea față de sionism a fost o ostilitate dârză, căci reformații vedeau în Mişcare o sfidare publică în ochii tuturor, față de doctrina lor de bază: evreii nu sunt decât o comunitate religioasă, în plus, mulți dintre ortodocşi şi reformați considerau că sionismul politic era contrar fidelității politice față de țara unde am devenit cetățeni.

Unul dintre rabinii care, mai mult decât ceilalți, a reuşit să-i convingă pe evreii ortodocşi să susțină sionismul a fost Abraham Isaac Kook (1868-1935), primul Mare Rabin din Țara Sfântă, neîndoielnic un uriaş al iudaismului religios al generației sale. El era convins că mişcarea națională, în pofida tendințelor sale profane era, în ultimă analiză, religioasă şi decurgea din harul particular al poporului evreu pentru religie. După opinia sa, existau doi factori care au condus la sanctitatea poporului evreu şi la ataşamentul său față de ideea de sfințenie. Cel dintâi factor era moştenirea sa, spiritualitatea interioară primită de la strămoşi şi care nu putea să dispară în întregime vreodată. Cel de-al doilea era reprezentat de faptele bune ale individului. Fervoarea mesianică de care era pătrunsă această mişcare națională şi idealul universal de justiție şi de echitate de care era animată, nu se puteau

---

[100] Citat de J. Fraenkel, Theodore Herzl, London, p. 60

[101] Mizrahi este o abreviere de la *Merkaz Ruşani* (centru spiritual), ideea pe care se bizuie intenția spirituală a sionismului religios; în acelaşi timp, acest cuvânt provine din mireach (estul); simbolizând originea tradiției evreieşti şi dragostea credinciosului pentru Țara Sfântă.

[102] V. I. Epstein, *Abraham Yitzak Hacohen Kook* (1951), p. 19

explica decât prin spiritul transmis națiunii, maselor evreieşti. În felul acesta, mişcarea națională era o mişcare ce urmărea mântuirea, deşi comportamentul religios al indivizilor nu era atât de evident.

Religia dominantă printre acei tineri *haluțimi* (pionieri) îndeosebi, considera el, nu putea fi comparată cu aceea a necredincioşilor din trecut. Tinerii din zilele noastre sunt pur şi simplu nesuperstițioşi şi nu cunosc idolatria, duşmanii reali ai sfințeniei şi ai spiritualității. Ei nu suferă decât de o pierdere a sensibilității față de divin, din cauza unei lipse de înțelegere. Detaşarea lor de iudaism, mai spunea el, este cel mai adesea motivată de un ideal de justiție socială pe care îl cred străin celor mai vârstnici, deoarece aceştia din urmă s-au abținut de la participarea la revoluțiile socialiste care tulbură Europa răsăriteană. Dar chiar şi această sete de justiție socială este prin ea însăşi „calea Domnului", pe care Abraham, Patriarhul a poruncit-o copiilor săi şi casei sale, adică să păstreze calea „echității şi a justiției" (Gn. 18, 19).

Aceasta a fost convingerea care a determinat relațiile lui Rabi Kook cu evreii ne-practicanți din Palestina. El predica şi practica permanent toleranța față de ei, şi le dădea toate dovezile de simpatie. El credea ferm că Țara Sfântă, scena celor mai înalte manifestări ale sfințeniei lui Dumnezeu, nu putea să nu-şi exercite influența spirituală, chiar şi asupra păcătoşilor, ba mai mult, că din aceşti păcătoşi va răsări într-o zi o mişcare de întoarcere la Dumnezeu menită să cucerească lumea. IÎn lumina acestor opinii entuziaste, restaurarea lui Israel devenea o necesitate pentru lume, nu mai puțin decât pentru însuşi poporul evreu. „Israel - avea el obiceiul să spună că sanctifică prin însăşi prezența sa. Mulți îl urăsc, mulți îl persecută, dar nimeni nu-i poate tăgădui existența, iar existența sa va influența neîncetat gândirea umană şi va purifica omenirea de răufăcători". Dar Israel nu poate acționa cu întreaga eficiență dorită decât din Țara Sfântă. Într-adevăr, dacă multe idei evreieşti fac deja parte din patrimoniul umanității, aceasta ar trebui să faciliteze evreilor, o dată reveniți în Tara Sfântă, exercitarea influenței spirituale asupra celorlalte națiuni[103].

Cu toată influența sa considerabilă, Rabi Kook nu a antrenat toate forțele ortodoxe. Puternic opuşi sionismului, deoarece ei vedeau în națiunea evreiască o națiune profană, iar nu „poporul mesianic al lui Dumnezeu", un număr de rabini şi de laici ortodocşi s-au întrunit la Katowitz, sub preşedinția lui Iacob Rosenheim (născut în 1871), şi au întemeiat *Agudat Israel,* care avea drept scop să unească poporul evreu pe temeliile *Torei* şi să rezolve toate problemele din Ereț (=țara lui) Israel şi din Diaspora, în spiritul *Torei.*

Dar printre oponenții sionismului politic, exista unul a cărui întreagă gândire asupra iudaismului se bizuia pe naționalismul evreiesc: Aşer Ginzberg (1886-1927), cunoscut sub pseudonimul Ahad Ha-Am (unul din Popor) ca fondator al „sionismului cultural". El considera că problema evreiască era mai puțin economică şi politică, ci mai degrabă una culturală şi spirituală: era problema disoluției progresive a vieții spirituale a evreilor sub presiunea crescândă a unui mediu social şi cultural neevreiesc. Cum, în orice caz, majoritatea evreilor vor rămâne în

---

[103] „Iată un lucru pe care nu aş vrea să-l fac public: dacă ar trebui să rezum Congresul de la Basel într-o singură frază, aş spune, la Basel, eu am creat Statul evreu. Dacă aş spune-o în gura mare, universul întreg mi-ar râde în nas, dar poate în cinci ani de-acum înainte, în orice caz în cincizeci de ani, toată lumea o va constata". Citat de A. Bein, *Theodore Herzl,* p. 243 (versiunea engleză).

Diaspora, crearea unui Stat evreu nu ar rezolva, ea singură, problema evreiască. În locul Statului evreu al lui Herzl, unde s-ar reuni evreii din toate țările lumii, crescuți în culturi fără legătură unele cu altele, el preconiza crearea în Palestina a unei comunități evreieşti autonome, alcătuită treptat, prin pietatea unei elite intelectuale de evrei pătrunşi de cultura istorică a poporului lor şi care, eliberați de necesitatea de a se conforma modurilor de acțiune străine, ar putea lăsa câmp liber geniului evreiesc, a cărui caracteristică este de a insista asupra primatului unei morale absolute, întemeiate pe egalitatea oamenilor, prețuind etica şi unitatea spirituală a umanității, aşa cum le-au proclamat Profeții evrei. O astfel de comunitate stabilită în antica patrie a lui Israel ar fi „un centru spiritual" pentru întreaga evreime dispersată în lume, furnizându-i influențe spirituale şi unindu-i într-o nouă legătură națională. În felul acesta, poporul evreu ar fi pregătit, spiritual şi cultural, să edifice Statul evreiesc ideal al viitorului.

Ahad Ha-Am deosebea ideile morale ale iudaismului de structura sa teologică. Pentru el, singurul resort moral al sufletului evreiesc era o anumită forță ascunsă în adâncul inconştientului. Totuşi, o dată cu tradiția, el conserva credința în misiunea lui Israel şi vedea în viitoml Stat o condiție necesară a împlinirii speranței mesianice a lui Israel pentru ansamblul umanității.

Printre partizanii contemporani ai sionismului cultural, se numără Martin Buber (1878-1965). Cu toate acestea, contrar tezei lui Ahad Ha-Am, care, aşa cum am văzut, era în mod esențial rațională şi profană, aceea a lui Buber, era mistică şi religioasă; ea îşi are rădăcinile în *Hasidism* pe care 1-a descoperit şi l-a explicat Occidentului.

Poziția sa cu privire la sionism este pe linia tradiției *Biblia,* care susține că, de la origini, poporul evreu ar fi acceptat misiunea edificării unui Regat universal al lui Dumnezeu, realizând echitatea şi justiția pe ansamblul națiunii sale. Credința în această misiune dă un sens fiecărei clipe a vieții individuale şi sociale a evreului, dând naştere unui nou tip de personalitate evreiască prin însuşirea unui dublu ideal, al națiunii sale şi al umanității. În lumina acestei concepții, motivul cel mai profund al naționalismului evreiesc este ideea socio-religioasă care implică cooperarea tuturor oamenilor şi a tuturor națiunilor, pe baza egalității şi a fraternității.

Naționalismul lui Buber vine direct din faimoasa filozofie a lui Eu-tu, care concepe natura realității ca esențial *socială:* ea constă în relațiile inter-personale („între om şi om"), exprimate în acțiunea morală şi în recunoaşterea celorlalți ca persoane. Aceasta implică, la rândul său, sentimentul unei relații specifice „Eu-tu" cu „Eternul Tu", care e Dumnezeu. Sionismul trebuie deci să înceapă cu edificarea unei vieți sociale în raport direct cu Dumnezeu şi realizată prin perfecționarea reciprocă a membrilor societății.

Dacă toate acestea reprezintă o formulare filozofică a sfintei doctrine evreieşti, Buber ignoră în schimb învățătura *Talmudului* şi, de fapt, nu crede că practicile ar fi esențiale idealului de societate pe care o propovăduieşte. El nici nu mai încearcă să formuleze un program indicând modul cum vor fi realizate aceste idei; ceea ce explică puțina influență pe care o exercită Buber asupra iudaismului practic.

În vreme de Ahad Ha-Am şi Buber considerau că realizarea idealului mesianic, sub forma pe care îl concepeau, reclamă restaurarea lui Israel în Ereț Israel, celebrul filozof neo-kantian, Hermann Cohen (1842-1918), evreu şi german, adopta o poziție diametral opusă. Contrar reformatorilor, el recunoştea că evreii nu erau doar o comunitate religioasă, ci şi o

națiune; dar el făcea o distincție strictă între conceptul de „naționalitate", şi acela de „națiune", cel dintâi desemnând o unitate biologică şi istorică, cel de-al doilea - o unitate politică. Purtător al idealului mesianic, a cărui împlinire este în funcție de persistența sa în ființă, poporul evreu trebuie să-şi conserve coeziunea sa națională. Această naționalitate poate fi menținută în cadrul statelor politice existente care, datorită îndeosebi lărgirii noțiunii de Stat, permite o diversitate de culturi popoarelor pe care le reunesc. Dar, în acelaşi timp, trebuie recunoscută esența naționalității evreieşti în idealul mesianic care face din Israel o emblemă vie a unității umane. În această calitate, poporul evreu nu ar putea să se limiteze la un teritoriu distinct, nici să se constituie într-un Stat separat; iar sionismul, fie cel al lui Herzl, fie cel al lui Ahad Ha-Am, în măsura în care urmăreşte restaurarea unui Stat evreu, se opune, potrivit lui Cohen, mesianismului israelit.

Aceste controverse centrate în jurul ideii de Stat evreu, au continuat într-o atmosferă de entuziasm crescând printre mulțimile de oprimați din Europa răsăriteană, care vedeau în această restaurare singura ieşire din mizerie, şi, într-un sens mai larg, din indiferența fraților lor mai fericiți din Occident, care nu vedeau în aceasta decât visul unor vizionari. Iar aceasta ar fi putut rămâne doar un vis dacă, la inițiativa lui Chaim Weizmann (1874-1952), nu s-ar fi proclamat, în 1917, declarația Balfour, prin care Marea Britanie recunoştea evreilor drepturi istorice asupra Palestinei, angajându-se să faciliteze crearea unei „patrii naționale" pentru evrei pe pământul strămoşilor lor, iar trei ani mai târziu, internaționalizarea acestei Declarații de către Societatea Națiunilor, a dat Marii Britanii mandatul asupra Palestinei pentru ca să-i împlinească promisiunea.

Un val de entuziasm cuprinzând întreaga lume evreiască a salutat Declarația. Mii de evrei au venit în Palestina şi au adus cu ei energia necesară unei regiuni aproape abandonate. Ei au secat mlaştinile, au irigat deşerturile, au fertilizat solul epuizat, au construit industrii, au înzestrat Palestina cu tot echipamentul necesar unei civilizații moderne. Ei au resuscitat ebraica, au elaborat un învățământ în întregime în limba ebraică şi, în sfârşit, au întemeiat pe Muntele Scopus o universitate, simbol al hotărârii lor de a construi patria națională pe fundamente spirituale. Cu toate acestea, opoziția la ideea unui Stat evreu a persistat la unii membri influenți ai Diasporei. Dar dinamismul evenimentelor tragice, provocate de persecuțiile lui Hitler şi culminând, în cursul celui de-al doilea război mondial, cu lichidarea a şase milioane de evrei europeni (o treime din populația evreiască din lumea întreagă) a fost mai puternic decât toate temerile, decât toate teoriile şi filozofiile, iar mulți dintre oponenții de altădată cei mai înverşunați la ideea unui Stat evreu au devenit apărătorii săi cei mai dârzi.

Refuzul de către Marea Britanie a imigrației şi apoi a stabilirii, după război, a supraviețuitorilor lagărelor morții şi a camerelor de gazare din Europa a condus la un conflict acut între evreimea din Palestina şi Puterea mandatară. Rezoluția Națiunilor Unite din 29 noiembrie 1947 a pus capăt mandatului britanic şi a stabilit, în Palestina, două State independente, unul arab, celălalt evreu. j Situația ajunsese la punctul culminant. A doua zi după primul congres sionist din 1897, Herzl a consemnat în jurnalul său că prevede naşterea Statului evreu ca o certitudine într-un termen de cincizeci de ani. Într-o vineri după-amiază, la 14 mai 1948, aproape exact după cincizeci de ani, conducătorul sionist Ben Gurion a întrunit o sută de reprezentanți şi corespondenți la Muzeul din Tel Aviv şi a declarat: „Proclamăm întemeierea în Palestina a Statului

evreu, care va purta numele de Israel". Era ora 16 şi 38 de minute în acea după-amiază când a luat naştere Statul evreu.

Visul lui Herzl a devenit realitate şi două mii de ani de speranță evreiască au început să prindă viață.

22. Statul evreu şi iudaismul

Restaurarea statului evreu, după o dispariție de aproape două mii de ani, este unul dintre cele mai mari miracole ale istoriei. Succesul care a încununat lupta lui Israel pentru independența națională şi suita uimitoare de evenimente care au condus la aceasta, vor rămâne, pentru istoricul fără prejudecăți, unul din episoadele inexplicabile din analele umanității. Tot atât de miraculoasă este reunirea în primul deceniu de existență al acestui Stat a unui milion de oameni fără resurse, veniți din circa şaizeci de țări şi integrarea lor în structura economică, socială şi culturală a noii țări. Nu mai puțin uimitoare şi fără precedent este rapida dezvoltare a noului Stat, expansiunea exploatărilor sale agricole şi a industriilor sale, exploatarea resurselor sale şi crearea, pornind de la ceea ce a fost un deşert, a unui stat modern având o viață socială şi culturală, şcoli, universități, institute de cercetare, servicii sociale, spitale, biblioteci, muzee.

În ceea ce priveşte cultura, activitatea creatoare a Starului se manifestă în artele plastice, muzică, poezie, teatru, dar mai ales în renaşterea prodigioasă a limbii şi a literaturii ebraice. Şi în domeniul religios, deşi Israel este o democrație în care religia este o problemă de opțiune, iar nerespectarea prescripțiilor e răspândită, a avut loc un progres notabil. Dovada: o bună parte din ceea ce constituie viața evreiască a pătruns şi pătrunde tot mai mult în stilul Statului evreu. Sâmbăta este zi națională de odihnă. În această zi toate birourile oficiale sunt închise, nici un vas nu se încarcă şi nu se descarcă în porturile israeliene; nici un avion nu decolează sau aterizează. Magazinele şi cinematografele sunt închise: automobilele şi autobuzele de Stat nu funcționează. Ceea ce este valabil pentru *Şabat* este, *mutatis mutandis,* valabil şi pentru sărbătorile religioase. Legile alimentare, atât biblice cât şi talmudice, sunt strict respectate în Armată, ca şi în alte instituții şi servicii conduse de Stat, ca poliție, şcoli, spitale, închisori.

Legea statutului personal (căsătorie, divorț) urmează tradiția evreiască şi depinde exclusiv de jurisdicția tribunalelor rabinice, cu excepția populației neevreieşti care recurge la tribunalele religioase respective.

Şcolile religioase ale Statului Israel răspund dorințelor părinților practicanți. O nouă universitate religioasă purtând numele ultimului director al organizației Mizrahi, Meir Bar Ilan (1880-1949) a fost fondată la Ramat Gan, aproape de oraşul Tel Aviv. Niciodată de la distrugerea Templului nu s-a studiat atât *Tora* ca acum în Israel. Nu sunt mai puțin de 160 de colegii talmudice *(ieşivot)* totalizând peste 7.000 de studenți, fără a enumera alte numeroase şcoli şi centre de învățământ evreiesc. Numeroşi rabini de elită din toate țările lumii au venit să locuiască în Israel, contribuind la îmbogățirea vieții spirituale şi la progresul cunoaşterii religioase în întreaga țară. Există, de asemenea, o importantă producție literară în domeniul religios. Cărți şi publicații privind toate aspectele gândirii evreieşti se tipăresc rapid, transmițând înțelepciunea generațiilor fiilor şi fiicelor noului Israel.

De observat, în acelaşi timp, că nimic nu contrariază în vreun fel viaţa particulară, credinţele şi practicile individului; legătura dintre religie şi Stat nu este mai strânsă decât în majoritatea ţărilor occidentale.

Israel nu are încă o constituţie, dar în proclamaţia Statului se asigură o deplină libertate religioasă tuturor cetăţenilor, indiferent de confesiune. Nu există în Israel o religie de Stat. Cu toate acestea, în pofida acestei libertăţi religioase, majoritatea (chiar elementele nepracticante, aproximativ cincizeci la sută din populaţie) nu ignoră faptul că legăturile spirituale cu Diaspora şi istoria evreiască comună fac indispensabilă asocierea tradiţiei cu instituţiile publice pentru menţinerea unităţii mondiale a evreilor.

Ataşamentul faţă de antica moştenire religioasă a lui Israel este încurajat în mod deosebit de studiul general al *Bibliei.* Vorbind o limbă care este înainte de toate aceea a *Bibliei,* trăind şi evoluând într-o atmosferă saturată de amintiri biblice, locuitorii Israelului consideră studiul *Bibliei* natural şi uşor. Încă de la cele mai fragede vârste copiii sunt iniţiaţi în patrimoniul biblic, iar o asemenea cunoaştere, indiferent de metodă, nu poate să nu lase o pecete de neşters asupra spiritului lor.

Din punct de vedere moral, Statul Israel a demonstrat deja calităţi de prim ordin, nu doar prin acceptarea celor mai mari sacrificii pentru a asimila sute de mii de evrei şi evreice de pe diverse continente, ci şi o mare bunăvoinţă şi sentimente fraterne faţă de cetăţenii de origine arabă, în pofida pericolelor continue la care îl expune implacabila ostilitate a vecinilor arabi.

Cu siguranţă suferinţele fizice şi mizeria din centrul şi răsăritul Europei i-au condus pe evrei în Israel şi la realizările remarcabile obţinute, dar este de netăgăduit că ceea ce explică această transformare a poporului şi a ţării este de ordin spiritual, că tot ceea ce a arătat această carte îşi are rădăcinile în promisiunea făcută de Dumnezeu lui Abraham la începutul istoriei evreieşti şi care a stat întotdeauna în centrul existenţei noastre. Acest adevăr a fost exprimat cu elocvenţă de către Ben Gurion, primul ministru al Israelului, atunci când, adresându-se adunării Consiliului General Sionist de la Ierusalim, în iulie 1957, a declarat: „Suferinţa poporului evreu în Diaspora, fie de ordin economic, politic sau cultural, a constituit un factor fecund şi l-a orientat către crearea Statului. Suferinţa degradează, opresiunea distruge, când nu există nimic altceva, iar dacă nu am fi moştenit de la profeţi viziunea mesianică a izbăvirii, suferinţele poporului evreu din Diaspora s-ar fi încheiat cu dispariţia sa. Adunarea exilaţilor, care înseamnă întoarcerea poporului evreu în Ţara sa, reprezintă începutul realizării viziunii mesianice".

Viziunea mesianică semnifică faptul că, aşa cum dezrobirea lui Abraham din Ur, „Caldeea", sau ieşirea din Egipt, au fost explicate respectiv de Abraham şi de Israel prin planuri divine, tot astfel restaurarea poporului evreu, ca grup politic unit, după o împrăştiere de 2000 de ani, marcaţi de persecuţii şi suferinţe fără egal, se explică, pentru evreii de astăzi, prin planul lui Dumnezeu cu privire la Israel şi, prin Israel, cu privire la întreaga umanitate.

De-a lungul epocilor, evreii au resimţit profund înrudirea lor integrală cu întreaga specie umană. În acelaşi spirit, tânărul Stat evreu simte că împlinirea milenarei credinţe şi speranţe evreieşti are o semnificaţie capitală pentru toate naţiunile lumii, sfâşiate de crize, tensiuni şi ameninţată cu o distrugere totală. Doar timpul va arăta dacă resurecţia statului evreu este începutul realizării acestei viziuni mesianice. Dar cert este că influenţa Statului evreu asupra evreilor lumii a fost profundă. Nu numai că existenţa sa a dat multor comunităţi

evreieşti o demnitate nouă şi un sentiment de securitate fizică şi morală, pe care ele le-au ignorat până atunci, dar ea a inspirat şi o renaştere a culturii ebraice, a dat loc unei aprecieri mai profunde a valorilor evreieşti, a stimulat studiile iudaice şi a intensificat fidelitatea a numeroşi evrei față de religia lor. Iudaismului reformat i-a prilejuit ocazia restaurării a numeroase tradiții naționale evreieşti şi a unor practici religioase abandonate, iar iudaismului ortodox i-a inspirat o mai mare încredere în aplicarea principiilor sale. Pretutindeni ea a susținut solidaritatea evreiască şi a propagat printre evrei un sentiment de unitate întemeiat pe tradițiile lor istorice şi culturale comune ca şi aspirațiile lor spirituale comune pentru viitor. Nu e deci pură fantezie speranța că, într-o bună zi, copiii Casei lui Israel care sunt încă separați de poporul lor vor veni să caute la Sion şi la Ierusalim o inspirație reînnoită, căci de la Ierusalim au ieşit *Tora* şi cuvântul lui Dumnezeu, aşa cum au prezis odinioară Profeții.

Există printre numeroşi oameni o credință profundă potrivit căreia, după o perioadă de adaptare, de consolidare şi de pace, poporul evreu îşi va regăsi în vechea sa țară acele energii spirituale creatoare care au marcat marile epoci ale istoriei sale trecute. Dintotdeauna, spiritele evreieşti cele mai nobile au văzut în naționalismul evreiesc nu un scop în sine, ci un mijloc pentru menținerea iudaismului şi a idealului său luminos al unei perfecționări mesianice promise întregii rase umane. La împlinirea acestui ideal, poporul evreu a contribuit, într-un mod fără egal, prin credința sa indestructibilă şi prin fidelitatea sa față de *Tora* reuşind să depăşească încercări şi suferințe incomparabile în istorie; iar acest popor speră că va veni ziua când idealul va fi o realitate, universal acceptată. Această speranță este alimentată de toți evreii, de la naționaliştii cei mai laici până la aderenții extremului liberalism. Deşi cu metode diferite, toți, influențați şi susținuți de fidelitatea şi de exemplul acelora care continuă o tradiție revelată, veche de patru mii de ani, toți sunt uniți în efortul îndreptat spre acelaşi scop național desemnat de Dumnezeu: stabilirea unui Regat mesianic, care nu e altul decât Regatul lui Dumnezeu, printre fiii oamenilor.